

الشورى
وأشرفها في الديمقراطية
(دراسة مقارنة)

تأليف
الدكتور عبد الحميد سماعة الزفاري
المدرس بكلية الشريعة
والدراسات الإسلامية
بجامعة قطر

مشرقات
المكتبة المصرية للطباعة والنشر
مصر - القاهرة



الشورى
وَأَنْتُمْ رَايَافُ النَّيْمِ وَالْمَيْتِ

الشورى

وأشرفها في الديمقراطية
(دراسة مقارنة)

تأليف
الدكتور عبد الحميد شمعيل الزعبي
المدرس في كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

منشورات المكتبة العصرية
حيد - بيروت

٢٢٧٥٤٥ - بيروت ص. ب. ٨٢٥٥

٧٢١٦١٢ - حيد ص. ب. ٢٢١

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام
على نبينا محمد الرسول الكريم ، إمام الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين .
وأسأله سبحانه وتعالى الهداية والتوفيق ،
وأستعين به ، وأتوكل عليه ، إنه نعم المولى ونعم
النصير .

قديم

أمر الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم بالشورى وأمر المسلمين بها ،
وذلك في آيتين كريمتين ، فقال عز وجل : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (١) .
وقال : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ (٢) .

ولقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ الشورى تطبيقاً كاملاً ،
وسار الخلفاء الراشدون — من بعده — على نهجه ، فكانت الشورى أساس
الحكم وعماده ، فساد المسلمون العالم وكانوا في مركز الصدارة ، فعم الحق
والخير والعدل وسعدت البشرية بذلك .

والقرآن الكريم إذ نص على مبدأ الشورى كضاعدة واجبة وملزمة في
الأمر العام للأمة ، فإنه اكتفى بالنص على المبدأ العام وترك التفاصيل الأخرى
المتعلقة بهذا المبدأ ، للأمة تكيفها ظروفها المختلفة والمتغيرة ، فكان ذلك
إلزاماً بضرورة الاستفادة من التجارب المختلفة للأمم ، ما دامت صالحة
ولا تخالف الأسس العامة المقررة في الإسلام .

ولقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة — عبر التاريخ الطويل ،
وانتهت إلى أن أفضل صيغة للحكم هي الديمقراطية ، والتي تعني في جوهرها
— حكم الجماعة نفسها بنفسها — فأصبحت هذه الديمقراطية أساس النظم
الحديثة للدول الآخذة بها ، واعتبرت مصدر نهوض وتقدم لهذه الدول ،
وذلك بما تتيحه من فرص واسعة لمناقشة الآراء المختلفة والوصول إلى
الأصوب في المجالات المتعددة وكذلك لأنها تقدم أفضل ضمانات الأمن
والاستقرار في المجتمع عن طريق الانتقال السلمي للسلطة .

وأمام هذه الأهمية المتزايدة للديمقراطية — يوماً بعد الآخر ، وضرورتها

(١) من الآية ٣٨ من سورة الشورى (الأمر هنا غير ظاهر ولكنه فني)

(٢) من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

الملحة ، ظهرت تساؤلات كثيرة عن موقف الإسلام من الديمقراطية وبالخصوص علاقة الشورى بالديمقراطية .

فرايت أن أكتب في هذا الموضوع محاولا بيان جوانب الاتفاق بين الشورى والديمقراطية ، وجوانب الاختلاف بينهما ، وكذلك عن كيفية مساهمة الشورى في علاج أوجه النقد في الديمقراطية . ومن ناحية أخرى ، بيان مدى إمكانية الاستفادة من أساليب الديمقراطية الحديثة ، وذلك توصلا إلى وضع أسس عامة يمكن الاستفادة منها في إقامة نظام سياسي إسلامي يجمع بين الأصالة والمعاصرة .

ولقد كتب الكثير في هذا الشأن . ولا يزال الأمر بحاجة إلى دراسات أكثر . وأرجو أن أكون بهذه المساهمة قد وفقت في معالجة هذا الموضوع .

عطلة البحث :

يتألف هذا البحث من تمهيد وباين وفصل ختام :

التمهيد :

في التعريف بالشورى والديمقراطية .

ويتكون من بحثين :

المبحث الأول :

للتعريف بالشورى لغة واصطلاحاً ، وبيان أهميتها في حياة الأفراد والجماعات ثم موضوعاتها وموقفها من نظام الحكم الإسلامي وتطورها .

المبحث الثاني :

وتتناول بيان أهمية الديمقراطية وآثارها على مختلف أوجه النشاط الإنساني مع التركيز على أهميتها كنظام للحكم وبيان أصولها التاريخية وتطبيقاتها في بعض المجتمعات الإنسانية القديمة (قبل الإسلام) .

وقد اقتصرنا على دراسة نظام الحكم في مدينة « أثينا » باعتبارها أهم المدن اليونانية التي عرفت أول تطبيق للديمقراطية .

(ب)

وبالنسبة لنظام الحكم عند العرب قبل الإسلام ، فقد تحدثنا عن نظام الحكم في شبه الجزيرة العربية عند البدو وفي الحضر سواء في الممالك العربية القديمة أو في المدن العربية الكبرى ، وركزنا بصفة خاصة على نظام حكومة مكة .

الباب الأول : الشورى

وينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : حكم الشورى

تكلّمنا في هذا الفصل عن حكم الاستشارة بالنسبة لولى الأمر وهل يجب عليه ذلك أم يندب له فحسب .

ولما كان الرأى في هذه المسألة ينقسم إلى قسمين ، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

في المبحث الساتى :

عرضنا رأى القائلين بالوجوب وأدلتهم من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن السوابق في صدر الإسلام وناقشنا كل دليل .

وفي المبحث الثانى :

ناقشنا أدلة القائلين بالندب مع بيان منشأ الخلاف بين الفريقين ، وختمنا الفصل ببيان رأينا في الموضوع .

الفصل الساتى :

نتيجة الشورى . . هل هى ملزمة أم معلمة ؟ .

ونقصد بذلك أنه إذا تم عرض الأمر للمتشاور فيه ، على أهل الشورى ، ورأى أكثرهم رأياً معيناً . فهل هذه النتيجة ملزمة لولى الأمر ؟ . يجب عليه أن يتقيد بها أم له أن يعدل عن ذلك ويأخذ برأيه ومن ثم تكون الشورى معلمة ؟ .

ولما كانت الآراء في هذه المسألة ثلاثة ، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين وخاتمة .

في المبحث الأول :

عرضنا رأى الفريق القائل بأن الشورى معلمة وغير ملزمة ، وناقشنا أدلتهم من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة القولية والفعلية ومن سنن الخلفاء الراشدين ومن الأدلة المنطقية الأخرى .

وفي المبحث الثاني :

عرضنا أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة ، وذلك من القرآن الكريم ومن السنة النبوية ومن الأدلة التاريخية والمنطقية وناقشنا كل دليل .

وفي خاتمة هذا الفصل :

عرضنا رأى فريق ثالث من أهل الفكر رأوا أن ليس في الإسلام ما يرجح أحد الرأيين ، وأن مرجع الأمر في هذا الخلاف للأمة ، إن رأت أن تعيد الحاكم برأى أهل الشورى ، فعلت .

وإن رأت المصلحة في تفويض الحاكم ، كان لها ذلك أيضاً . وقد عرضنا أدلة هذا الفريق وناقشناها وبيننا رأينا في هذا الخلاف .

الفصل الثالث : « أهل الشورى »

وقسمناه إلى أربعة مباحث .

في المبحث الأول :

تكلمنا عن تحديد أهل الشورى في العهد النبوي والراشدي ، وعن كيفية اختيارهم . ثم تكلمنا عن أهل الشورى في محيط التراث الفقهي ، وتكلمنا عن المقصود بمصطلحات « أهل الشورى » ، « أهل الحل والعقد » ، « أهل الاجتهاد » ، « أهل الاختيار » ، « أولى الأمر » .

وختمنا المبحث ببيان أهل الشورى في العصر الحاضر .

وفي المبحث الثاني :

تحدثنا عن شروط أهل الشورى وأسلوب اختيارهم في العصر الحديث ، وهل يكون بالانتخاب أم بالتعيين أم بالمزج بين الأسلوبين . وتطرعنا إلى

الكلام عن علاقة أهل الشورى بأهل الخبرة والتخصصات المختلفة وعن كيفية الاستعانة برأى أهل الخبرة وعرضنا الاقتراحات المختلفة في هذا الشأن .

وفي المبحث الثالث :

تكلما عن موقف الإسلام من عضوية المرأة لمجلس الشورى ، واقتضى ذلك أن نتناول بالبحث الأصل العام الذى يتفرع عنه هذا الحق وهو « الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام » . وقد وجدنا فى هذا المجال ثلاثة اتجاهات :

١ - اتجاه يرى عدم إعطاء هذه الحقوق للمرأة وحرمة ذلك .

٢ - واتجاه ثانى يرى أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية - باستثناء رئاسة الدولة - ولكن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة تلك الحقوق .

٣ - واتجاه أخير يرى إعطاء هذه الحقوق للمرأة ، وأن المسألة محل على ضوء الظروف الاجتماعية والسياسية للمجتمع . وقد عرضنا أدلة كل فريق وناقشناها ، وبيننا رأينا فى الموضوع .

وفي المبحث الرابع :

تكلما عن صلاحية أهل الامة لعضوية مجلس الشورى . وعرضنا الرأى المؤيد ودلياه ، ثم الرأى المعارض ودليله ، وناقشنا أدلة الفريقين ، معطين برأينا فى الموضوع .

الباب الثانى : الديمقراطية

وقد صدرنا الباب بتمهيد تاريخى وقسمنا الباب إلى فصاين :

الفصل الأول :

مقومات الديمقراطية .

تناولناها فى مبحثين :

المبحث الأول :

مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم الديمقراطي .

ينأ في هذا المبحث مبررات حكم الأغلبية ، ثم تكلمنا عن صور الحكم الديمقراطي والتي تتمثل في الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية والديمقراطية شبه المباشرة ، وتحدثنا عن كل صورة منها مع تقييمها .

وفي المبحث الثاني :

تكلمنا عن « شرعية المعارضة » باعتبارها الأساس الذي يفرع عنه الحقوق والحريات في النظام الديمقراطي ، وقد تكلمنا عن هذه الحقوق وتقسيماتها بصورة موجزة ، وركزنا على دور الأحزاب في النظام الديمقراطي والنقد الموجه لها وأخيراً تقديرها .

الفصل الثاني : الانتخاب

وينأ فيه أهمية الانتخاب باعتبارها أهم طرق التعبير عن الإرادة العامة للشعب ، وتكلمنا عن طبيعة الانتخاب وهل هو حق شخصي أو وظيفة اجتماعية أو اختصاص دستوري يجمع بين الحق والوظيفة ، ثم قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول :

مبدأ الاقتراع العام .

وتحدثنا فيه أولاً عن الشروط التي تتنافى مع هذا المبدأ وركزنا على « شرط الجنس » بوصفه شرطاً متافياً لمبدأ الاقتراع العام . ثم تكلمنا بعد ذلك عن الشروط التي لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام .

وفي المبحث الثاني :

تكلمنا عن طرق الانتخاب وعرضنا كل طريقة مع تقديرها . مركزين على نظام التمثيل النسبي .

الفصل الختامى : « المقارنة » .

وقد خصصنا هذا الفصل للمقارنة بين نظامى الشورى والديمقراطية لإبراز أوجه المغايرة وأوجه الاتفاق وأوجه التأثير المتبادل .
ففى أوجه الاختلاف تكلمنا عن سلطات مجلس الشورى والحقوق والحريات فى الإسلام وارتباط الشورى بالقيم الإسلامية .
وفى أوجه الاتفاق تكلمنا عن وجوب الشورى ومبدأ الأغلبية وعن أعضاء مجلس الشورى .

وفى أوجه التأثير المتبادل بينا موقف الإسلام من بعض مظاهر الديمقراطية المعاصرة ، فتكلمنا أولاً عن نظام الأحزاب فى الإسلام ، ثم عن نظام الانتخاب العام ، ثم مبدأ الترشيح الانتخابى ، ثم صور الديمقراطية .
وفى المقابل بينا موقف الديمقراطية المعاصرة من بعض مظاهر الشورى فى الإسلام وإلى أى مدى يمكن للديمقراطية أن تستفيد من الشورى ، فتكلمنا عن ضرورة الشروط الأخلاقية فى المرشحين وتقييد الدعاية الانتخابية . وفى مجال الحقوق والحريات العامة بينا الضوابط الإسلامية .
وفى مجال القيم ركزنا على أهمية القيم الدينية وأهمية الوازع الداخلى .
وبعد ...

فهذا هو منهجى فى هذا البحث الذى سجلته للدكتوراه — كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر — فى أكتوبر ١٩٧٤م . وانتهيت من كتابته فى ديسمبر ١٩٧٨م . ونوقش فى ٢٦ يناير ١٩٨٠م .
واليوم أقدمه للقراء الكرام فى طبعته الأولى ، بعد أن أضفت إليه بعض الملاحظات والاستدراكات المفيدة التى قيلت أثناء المناقشة ، مما اقتنعت بها .

وفى هذا المقام ، لا يسعنى إلا أن أعبر عن عظيم تقديرى وخالص محبى لأساتذتنا الأفاضل : الأستاذ الدكتور عبد الفتى محمد عبد الخالق ، رئيس قسم أصول الفقه السابق والمشرف الشرعى على الرسالة ، حل حسن توجيهه وصدق تشجيعه . والأستاذ الدكتور محمود حلى مصطفى ، رئيس

قسم القانون العام والمشرق القانوني ، على حسن رعايته وعنايته وبلله
الكثير من وقته وجهده وصحته . الأستاذ الدكتور الحسيني يوسف الشيخ .
الأستاذ المفرض ، على إخلاصه وتفانيه ودقة ملاحظاته . والأستاذ الدكتور
مصطفى كمال وصني ، نائب رئيس مجلس الدولة ، على رحابه صدره
وتسامحه .

وأسأل المولى - عز وجل - أن يمد في أعمارهم وينفع بهم ويمرهم
على خير الجزاء .

وفقنا الله جميعاً إلى ما فيه الخير والساد والتفجع ، والحمد لله رب العالمين

القاهرة { السبت ١٢ من جاني الأول ١٤٠٠ هـ
السوايق ٢٩ من مارس ١٩٨٠ م } عبد الحميد إسماعيل الأنصاري



تمهيد

في الشورى والديموقراطية

ويضمن مبحثين :

الأول. الشورى : تعريفها ، أهميتها ، موضوعها ، تطورها في
الاجتمع الإسلامى .

الثانى. الديمقراطية : أهميتها ، تطورها في المجتمعات القديمة --
قبل الإسلام .

المبحث الأول

الشورى: تعريفها، أهميتها، موضوعها، تطورها

أولاً: تعريف الشورى

الشورى في اللغة :

الشورى والمشاورة والمشورة : مصادر (١) للفعل شاور .
تقول : شاورته في الأمر ، أى طلبت رأيه ، واستخرجت ما عنده
وأظهرته .

وشار السمل إذا استخرجه ، وشار النابة : استخرج أخلاقها .
والشورة والشارة : الهيئة والمظهر الحسن - غالباً - (٢) .
فأصل المشاورة ، إذن : الاستخراج والإظهار .

(١) المشهور في « الشورى » كونها مصدراً . ولذا قالوا في قوله تعالى : (وأمرهم شورى بينهم) أى - ذو شورى ، فالأمر متشاور فيه ، لا مشاورة . وقيل لا يصح الإشتغال بالمصدر إلا على سبيل التأويل - وقيل لا حاجة للتأويل ، لأنه قصد المبالغة ، وقيل يحمل الأمر في الآية على الشأن كما في قولهم : شأني الكريم . وقيل إن الشورى اسم من المشاورة .
راجع : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : العلامة محمود الألوسي ، ت ١٢٧٠ هـ ،
(دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، بدون تاريخ) ، ج ٣٥ ، ص ٤٦ .

(٢) لسان العرب : لا ين منظور . ت ٧١١ هـ (دار صادر بيروت ١٩٦٨) المجلد الرابع ، ص ٤٣٤ - ٤٣٧ . مجمل ألفاظ القرآن الكريم : جميع اللغة العربية (ط ٣ ، سنة ١٩٧٠) ج ٢ ، ص ٤٠ . أحكام القرآن : لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي . ت ٥٤٣ هـ (الطبعة الأولى ، ميسى . الجلبى ١٩٥٧) ١ / ٢٩٧ . تفسير الرازى : المسمى « مفتاح الغيب » للإمام فخر الدين الرازى ، ت ٦٠٦ هـ (الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران) ج ٩ ، ص ٦٨ .

الشورى فى الاصطلاح السياسى الفقهى :

درج القدماء والعلماء المعاصرون على أن الشورى هى : « استطلاع
الرأى من ذوى الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق » (١) .

ولكن هذا التعريف يصدق على نوعية خاصة من الشورى هى (الشورى
الفنية) الخاصة باستشارة أهل الرأى والخبرة فى المسائل الفنية .

والشورى التى نقصدها — هنا — كنظام للحكم أعم من هذا التعريف ،
فالرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده كانوا يستشيرون
عامة الناس فى الأمور المتعلقة بهم ، كما كانوا يستشيرون كبار القوم الذين
يمثلون جماعاتهم فى أمور أخرى ، كما كانوا يستشيرون أهل الرأى والخبرة
فى بعض المسائل الخاصة .

ويمهنا فى دراستنا هنا الشورى فى الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة ،
ولهذا فلأن الشورى بحسب مفهومنا ، هى : (استطلاع رأى الأمة أو من
ينوب منها فى الأمور العامة المتعلقة بها) .

ومعنى هذا حق الأمة فى أخذ رأياها فى اختيار الحاكم الذى ترتضيه ،
وأخذ رأياها فى كل الأمور الهامة ، ومقتضى هذا التعريف أيضاً — أن
تحكم الأمة وفقاً لإرادتها ومن أجل مصلحتها . ويستلزم — أيضاً — حق
الأمة فى الرقابة والمعارضة والنقد والتقييم .

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق ، الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ، (الدار
السلفية ، الكويت ١٩٧٥) ، ص ١٤ .
د. إبراهيم نجيب ، صحيفة الأهرام ١٠/١/ ١٩٧٦ .

ثانياً: أهمية الشورى

أهمية الشورى :

يذكر المفسرون عندما تعرضوا لتفسير آيتى الشورى ، وكذلك المحدثون عندما تعرضوا للأثار الواردة فى الشورى أوجهاً عديدة فى تحليل أهمية الشورى عامة ، فمنها أن الشورى ألفة للجماعة وميسر للعقول وسبب إلى الصواب وأنها خير وسيلة (١)

وهم يذكرون آثاراً كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة والحكماء تبين فوائد المشاورة (٢)

وكذلك يوردون آياتاً من الشعر فى هذا المعنى (٣) .

وإذا جئنا إلى كتابات المعاصرين فى أهمية الشورى نجدهم ، يذكرون أوجهاً أخرى : فالشورى فضيلة إنسانية (٤) ، والطريق الصحيح لمعرفة أصوب الآراء ، والوصول إلى الحقيقة وجلاء الأمر ، لأن العقول كالمصابيح

(١) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، ت ٦٧١ هـ ، (الطبعة الثالثة المطبوعة من طبعة دار الكتب المصرية ١٩٦٧) ، ص ٣٧ ، المجلد ١٦ .

(٢) وسيأتى أن مطلبها ضعيف .

راجع : السنن الكبرى للبيهقي (أحمد بن الحسين ، من أئمة الحديث ، ت ٤٥٨) ، (طبعة مجلس دائرة المعارف السنية بمحمد آباد ١٣٥٤) . ص ١٠٩ ، ج ١٠ .
زاد المسير فى علم التفسير (لابن الجوزى المتوفى ٥٩٦ هـ . طبعة الحققة ، المكتب الإسلامى ، دمشق ، سنة ١٩٦٤) ص ٤٨٨ ، ج ١ .

(٣) تفسير القرطبي - ٣٧ ، ج ٢٦ .

أحكام القرآن لابن العربي ، ص ١٦٥٦ ، ج ٤ .

(٤) الشيخ محمد النزال ، مجلة ليون الإسلام ، العدد السابع ، السنة ٢٨ ، القاهرة ، أبريل ١٩٧٤ ، ص ٤٧ .

إذا اجتمعت ازداد النور ووضح السبيل^(١) ، وأنها أثر طبيعي لاحترام الإسلام للعقل^(٢) ، وأنها من مقتضى تكريم الله للإنسان . ولا أدل من قول الله تعالى للملائكة : ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ في بيان أهمية الشورى^(٣) . وهي مظهر من مظاهر المساواة ، وحرية الرأي والنقد ، والاعتراف بشخصية الفرد^(٤) .

وهي طريق إلى وحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة المشاعر الجماعية من خلال عرض المشكلات العامة وتبادل الرأي والحوار^(٥) .

والشورى تربية للفرد على أداء وظيفته الاجتماعية عن طريق تهيئة الفرصة له لأن يبرز في المجتمع فيربى ملكاته وينمي قدراته حتى يكون أهلاً للمشورة ، وهذا بدوره داعية قوية تدعوه إلى الاستزادة من العلم والمعرفة . ويمكن أيضاً إزجاج أهمية الشورى وضرورتها إلى أن الأفراد مختلفون في الطباع والمقول^(٦) .

ومن الناحية الأخلاقية فإن انفراد شخص بالفصل في أمر عام يتعلق بالجميع — دون اعتبار للآخرين — ظلم وإجحاف ، وهو يتضمن — أيضاً — نوع من تعظيم النفس واحتقار الآخرين ، وهي صفات أخلاقية ملمومة لا يمكن أن توجد في المؤمن خرة منها .

(١) الشيخ عبد المنصف محمود عبد الفتاح : مجلة منبر الإسلام ، المجلد ٨ - ٧٢ أغسطس ١٩٧٤ ، ص ٥١ .

الشيخ عبد الحكيم سرور : مجلة الجديد : المجلد (١٠١) في ١٥/٣/١٩٧٦ ، ص ٢٣ .
الشيخ محمد محمود عبد الله : جريدة الصارون السابع ١٥/٨/١٩٧٦ .

(٢) الدكتور شمس ميرغني حل : جريدة الجمهورية : ١١/٩/١٩٧٧ .

(٣) سورة البقرة ، الآيات من ٣٠ إلى ٣٨ . والآيات وإن كانت حل سبيل الإخبار إلا أنها تتضمن إشارة إلى الشورى . من مقال لفَضيلة الشيخ عبد العزيز آل بن باز المطروح ، مجلة البعث الإسلامي ، المجلد ١٩/٣ (أكتوبر ٧٤) .

(٤) د. عباس حلمي إسماعيل — مجلة الأزهر ، مارس ٧٤ ، مجلد ٤٩ ، المجلد ٢ ، ص ٢٠٩ .

(٥) الأستاذ عبد الكريم الخطيب — مجلة الوعي الإسلامي ، المجلد ٦٩ ، أكتوبر ١٩٧٠ ، رمضان ١٣٩٠ — الكويت ، ص ٤٧ .

(٦) د. زكي نجيب محمود ، جريدة الأهرام ٢٢/١١/١٩٧٤ .

وهو خيانة للأمانة والمستولية ، إذ أن من يخشى الله فلا مفر له من أن يشاور الناس فيما يتعلق بهم من أمور ، حتى يقضى له الحكم فيها حكماً سليماً ، أساسه الإنصاف دون تحيز وحتى لا يتحمل وحدة مسئولية أى خطأ يقع جهلاً أو سهواً (١) .

ولهذا فبدأ الشورى كما قيل - بحق - أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن يكون نظاماً سياسياً للدولة إذ هو طابع أساسى للجماعة كلها (٢) .

وأما عن أهمية الشورى كنظام للحكم ، فإن المشاورة سبيل معرفة رأى الصواب عن طريق مناقشة الآراء وظهور رأى الصواب ، وهى بهذا سبب لقلّة الخطأ ، كما أن المشاورة نستفيد من جهود الآخرين وخبراتهم التى اكتسبوها في سنين طوال ، وذلك بلا جهد ، كما أن بها عصمة لولى الأمر من الإقدام على أمور تضر الأمة ولا يشعر هو بضررها ، ولا سبيل إلى إصلاح هذا الضرر بعد وقوعه ، وكذلك فى المشاورة تذكير للأمة بأنها صاحبة السلطان وتذكير لرئيس الدولة بأنه وكيل عنها فى مباشرة السلطان ، وفى هذا وذاك عصمة من الطفيلان الذى هو من صفات الإنسان كما فى قوله تعالى : ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى ﴾ (٣) . ولذلك فمن الصعب على الأمة التى نشأت واعتادت على المشاركة فى شؤون الحكم وتحمل تبعات أن تتنازل عن حقوقها (٤) ، بل تكون هذه الأمة متوجهة للخير فى جميع أمورها ، وتنعكس هذه النتيجة على أوضاعها تقدماً ورقياً (٥) .

وأخيراً فإن الاتفاق حاصل على أن من أهم أسباب تخلف الأمة الإسلامية هو ابتعادها عن الحكم الشورى من بعد الراشدين (٦) .

(١) الأستاذ أبو الأمل الموددى : الحكومة الإسلامية : (المختار الإسلامى ، ط ١ سنة ١٩٧٧) ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) الأستاذ سيد قطب ، فى ظلال القرآن (المجلد السابع ، الطبعة السادسة) الجزء ٢٥ ص ٢٩٢ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان : مجلة المجتمع ، العدد ٤٦ ، ص ١٠ (ذو الحجة ١٣٩٤ ، فبراير ١٩٧١) الكويت .

(٤ ، ٥) الأستاذ محمود باهالى الحامى ، الشورى فى الإسلام (بيروت ١٩٦٨) ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٦) الأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ ، (شوال ١٣٩٠ - ديسمبر ١٩٧٠) الكويت .

ثالثاً: موضوعات الشورى

اتفق العلماء على أن الشورى لا تكون فيما نزل فيه وحى ، واتفقوا على تخصيص عموم كلمة « الأمر » في قوله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ وفي : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ - بما لم ينزل فيه وحى (١) .
إلا أنهم اختلفوا في مدى هذه الخصوصية على قولين :
الأول : أنها خاصة بالأمور الدينية كالحروب وما يتعلق بها (٢) .
الثاني : أنها في الأمور الدينية وكذلك في الأمور الدنيوية التي لا وحى فيها (٣) .

(١) ولما دروا عن ابن عباس أنه قرأ (وشاورهم في - بعض - الأمر) راجع : فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد للإمام البخاري ت ٨٢٥٦ - المحدث فضل الله الجيلاني ، (المكتبة الإسلامية - حصص ١٩٦٩) ، ٣٥٠/١ ، حيث ذكر « أنه رواه أيضاً ابن أبي شيبة وعبد الله بن أحمد في التزيادات » .
وراجع كتاب « المصاحف » المحفوظ أبي داود السجستاني المتوفى ٢٣١٦ هـ (الطبعة الأولى ١٩٣٥ ، مصر) ص ٧٥ حيث رواه عن ابن عباس .
وراجع تفسير القرطبي ٢٥٠/٤ حيث ذكره أيضاً .
ونكتي لم أجد هذه القراءة في النشر في القراءات المشر لاين الجزري ، ولا في التفسير للمسبب لاين عباس .. ونقله صاحب فتح الباري ، (١٠٣/١٧) عن ابن مسعود أيضاً .
ولكنه قال : (قيل : وهذا تفسير لا تلاوة) والمفهوم عند المحققين أنه كذلك . .
(٢) تفسير الخازن : للإمام علاء الدين علي بن محمد البندقي ، من علماء القرن الثامن الهجري (الناشر محمد أمين دمج ، بيروت) ج ١ ، ص ٢٩٦ .
تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، المفسر والمؤرخ ، ت ٨٣١٠ ، طبعة دار المعارف بمصر ٢٤٣/٧ .
أحكام القرآن : ابن العربي ، ٢٩٧/١ .
روح المعاني ، للألوسي ، ١٠٦/٤ .

(٣) تفسير الخازن ٢٩٦/١ - وروح المعاني ١٠٦/٤ حيث ذكر الآتي : « واختلف في مشاورته صل الله عليه وسلم لأصحابه رضي الله عنهم في أمر الدين إذا لم يكن هناك وحى ، فمن أبي الإجماع له صل الله عليه وسلم ، ذهب إلى عدم جوازها ، ومن لا يباه - وهو الأصح - ذهب إلى جوازها » . وأحكام القرآن للبصيص ٤١/٢ حيث قال « ولما لم ينص الله تعالى أمر الدين من أمور الدنيا في أمره صل الله عليه وسلم بالمشاورة وجب أن يكون ذلك فيها جيباً » .

واستندوا إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم شاور في أسارى بدر وهو من أمر الدين^(١) .

وأن الصحابة تشاوروا في أهل الردة وميراث الجد وعقوبة شارب الخمر^(٢) .

والرأى الثانى هو الراجع « فالشورى مشروعة فيها لا نص فيه أو فيه نص غير قطعى الدلالة » وهذا مبدأ عام .

على أن هناك أموراً تتعلق بشئون الأمة العامة ، وهذه تدخل في موضوع بحثنا ، وهى من اختصاص أهل الشورى ، وليس للحاكم أن يتفرد باتخاذ القرار فيها .

وهناك أمور أخرى لا تتعلق بالمصالح العامة ، وهى بطبيعتها تخرج عن اختصاص أهل الشورى ، وللحاكم أن يتخذ فيها القرار المناسب .

وهذا هو رأى جمهور العلماء المعاصرين^(٣) .

(١) أحكام القرآن للإمام أبى بكر أحمد بن حنبل الرازى الجصاص المتوفى ٥٣٧٠ .
دار الكتاب العربى ، بيروت . ٤١/٢ : « تفسير الخازن » ٢٩٦/١ .

(٢) روح المعاني ٤٦/٢٥ .

(٣) ذكر الدكتور عبد الحميد متولى في كتابه مبدأ الشورى في الإسلام (- عالم الكتب - ط ٢ ١٩٧٢) - ص ١٩ : « أن الدكتور محمد يوسف موسى يرى الشورى في « الأمور العامة » بينما يرى الشيخ محمد أبوزهرة أن القرآن قد جعل الشورى أصلاً عاماً لكل شئون المسلمين فيها لم يرد فيه نص . ثم عقب الدكتور عبد الحميد متولى مرجحاً الرأى الأول لأن هناك بعض الشئون تخرج بطبيعتها من اختصاص أهل الشورى » .

والحقيقة أنى لا أرى خلافاً بين الرأين . فالشيخ أبوزهرة يقرر مشروعية الشورى كبدأ عام بينما الدكتور محمد يوسف موسى يقرر الأمور العامة التى تجب الشورى فيها . فلا تعارض بينهما لانفكاك الجهة .

رابعاً: تطور نظام الحكم الإسلامي والشورى

تمهيد :

بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم دعوته للإسلام في مكة ، وفي خلال ١٣ عاماً - وهي الفترة الأولى من الدعوة - استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يستميل إلى الدعوة مجموعة من الأفراد من مختلف الطبقات ، هؤلاء صبروا على مختلف أنواع العذاب ، حتى أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالمجرة إلى المدينة المنورة والتي وجد فيها استجابة كبيرة للدعوة ، وهؤلاء هم المهاجرون .

وفي سنة ٦٢٢م هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة حيث وجد المناخ ملائماً لانه تكوين الدولة الإسلامية الأولى .

فأ أن استقر بها حتى بدأ أول خطوة سياسية هامة ، إذ آخى بين المهاجرين والأنصار - وهم الصحابة من أهل المدينة - وتم إنشاء المسجد الأول في الإسلام كفر للعبادة ومركز للشورى العامة .

ثم تم وضع أول دستور للمدينة متضمناً الحقوق والواجبات ومقرراً المساواة التامة بين المسلمين .

وقد حدد هذا الدستور العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب من سكان المدينة .

ويلاحظ في أسلوب إدارة الرسول صلى الله عليه وسلم للمدينة أنه كان قائماً على أساس الشورى في كل صغيرة وكبيرة مما لم يكن فيها وحى من السماء .

وكان الأفراد يتمتعون بحرية كبيرة ولم تكن هذه الحرية مقصورة على المؤمنين ، بل شملت جميع أفراد المدينة وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحترم المعارضين ويستمع إلى آرائهم ويحادثهم بالحسنى ويعاملهم بالعدل .

فكان للحرية والتسامح الذى اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم الأثر الأكبر فى انتشار الإسلام واستقالة الخصوم ، وكان من أثر هذه الإدارة السليمة أن ساد الأمن والرخاء والعدالة فاحتلت المدينة مكانة مكة فى التجارة والمال . ولهذا نجد أنه ينطبق على مجتمع المدينة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ما يسميه الفلاسفة « المدينة الفاضلة » أى المجتمع الخير الذى تسير فيه الأمور على قواعد المحبة والتعاون (١) .

وقد تعرضت الدولة الناشئة لهجوم مستمر من قبل - مكة - الخصم الرئيسى ، ومن القبائل الأخرى المتحالفة معها والتى أدركت من البداية خطورة الدعوة الجديدة على كيائها . وزاد الأمر خطورة وجود دولة لهذه الدعوة تحميها وتدافع عنها ، فلهذا لم تسكت - مكة - غلى هذا الوضع الجديد وبدأت سلسلة من الحروب انتهت بإخضاع مكة ، ومن ثم معظم قبائل شبه الجزيرة لحكم الدولة الجديدة .

وتوفى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد عشر سنوات من بدء تكوين الدولة ، بعد أن انتشرت الدعوة وتجاوزت نطاق شبه الجزيرة ، وبعد أن تمكن لأول مرة فى تاريخ شبه الجزيرة من توحيد تلك القبائل المتنافرة فى دولة واحدة مقرها المدينة المنورة .

العهد الراشدى :

توفى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أتم تكوين الدولة الإسلامية الأولى ، فواصل خلفاؤه بعده نشر الدعوة وتوطيد أركان الدولة ، فكان أول خليفة أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، والذى تم اختياره فى سقيفة بنى ساعدة من قبل كبار المهاجرين والأنصار ، ثم بايعه المسلمون البيعة العامة فى اليوم التالى فى المسجد .

وقد سار الخليفة الأول - فى مدة حكمه القصير - متبعاً هدى النبى صلى الله عليه وسلم وأسلوبه الشورى فى إدارة شئون الدولة .

(١) د. حسين مؤنس : عالم الإسلام - (دار المعارف ١٩٧٣) - ص ١٧٧ .

وحين حانت ساعة الوفاة ، رشح عمر رضى الله عنه خليفته بعده ، وذلك بعد أن شاور بعض كبار الصحابة - فرضى المسلمون بذلك وبايعوه خليفة لهم ، وهو بدوره رضى الله عنه كان يدير شؤون الحكم على أساس الشورى ، فكان يشاور كبار الصحابة فى كل الأمور الحيوية ويشاور جمهور المسلمين فى الأمور المتعلقة بهم ، وحين وفاته عهد بالخلافة إلى ستة من كبار الصحابة ليختاروا من بينهم واحداً يرتضيه المسلمون ، فرضى المسلمون بعثمان رضى الله عنه ليكون الخليفة الثالث ، وهو - رضى الله عنه - كان كسلفيه كثير المشاورة .

ومن بعده ، اختار المسلمون على بن أبى طالب رضى الله عنه ليكون الخليفة الرابع ، وقد رشحه فى البداية كبار الصحابة ثم بايعه المسلمون فى المسجد العام علانية .

وبوفاة الخليفة الرابع ينتهى عهد الخلفاء الراشدين القائم على الشورى والذى تمثل فى اختيار الحاكم وفى اتخاذ القرارات العامة .

ويمكن تلخيص مظاهر الحكم الراشدى فى وجود الآتى :

١ - مبادئ أساسية مستمدة من القرآن والسنة :

تعد بمثابة دستور أو تشريع للدولة ، وتخضع لها الحاكم والمحكوم ، ومسلم بها - سلفاً - من قبل الجميع .

وتضمنت هذه المبادئ - فى جانبها السياسى - المساواة فى الحقوق والواجبات والعدالة والحرية .

ويلاحظ أن الجانب السياسى مرتبط بالعقيدة والأخلاق ، وقد تميزت المبادئ السياسية - بالأخص - بقلوب كبير من المرونة والعمومية والتجريد .

٢ - الخليفة :

وتم اختياره على مرحلتين :

فهو يرشح من قبل أهل الشورى ، وهذا إما أن يكون بالترشيح المباشر أو بطريق غير مباشر عن طريق الخليفة الذى يفوض من قبل أهل الشورى فى الترشيح .

ثم يتم اختياره في المرحلة الثانية عن طريق البيعة العامة علانية في المسجد العام وذلك من قبل جمهور المسلمين الحاضرين في العاصمة مركز الخلافة ، ويكتفى بمبايعة جمهور العاصمة لأنهم يمثلون الأغلبية فيكون موافقتهم بمثابة موافقة جميع الأطراف الأخرى .

ويتمتع الخليفة بسلطات واسعة ، ولكنه مقيد بالمبادئ الأساسية التي سبق ذكرها .

وهو مقيد - كذلك - بآراء أغلبية أهل الشورى في الأمور العامة الاجتماعية ، وكذلك بآراء جمهور المسلمين في بعض المسائل العامة الأخرى !

٣ - أهل الشورى :

وهؤلاء هم - كبار الصحابة - وقد وصلوا إلى هذا المركز بمجهودهم وخدماهم في سبيل الدعوة والدولة فلقوا قبولاً عاماً عند الجمهور ومثلوا جماعاتهم أصدق تمثيل عن طريق الاختيار الطبيعي . وهؤلاء كانوا يكونون - شبه مجلس للشورى - فكانوا بجموار الخليفة الحاكم الذي كان ملزماً باستشارتهم في كل الأمور العامة ، وكان ملزماً أيضاً بأخذ ما ينتهي إليه غالبيتهم .

وكذلك كانوا يقومون بالدور الأساسي في ترشيح واختيار الخليفة الجديد .

المعهد الأموي :

(٤١ - ٨١٣٢) (٦٦١ - ٧٥٠ م)

لم يستمر التطبيق المثالي لنظام الحكم في الإسلام طويلاً ، فبانقلاب الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان تحولت الخلافة القائمة على الشورى إلى الملكية الوراثية في جوهرها . وإن احتفظت الخلافة بشكلها (١) ، ويستثنى

(١) د. محمود حلمي : نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المماثلة . (الطبعة الأولى ١٩٧٠ ، دار الفكر العربي) ص ٦١ .

من هذا الحكم - خلافة عمر بن عبد العزيز التي كانت قائمة على الشورى :
وكانت استثناء في هذا العهد .

فقد لجأ خلفاء بني أمية إلى أساليب القوة (للإلزام) الناس بطاعتهم
وأخذ اليممة منهم قهراً .

على أنهم ظلوا يرعون شعائر الدين الظاهرية ووسعوا دولة الإسلام
وأكسبوها جاهاً عظيماً (١) ، إلا أنه في الجانب السياسي كان جمهور
المسلمين محروماً من المشاركة في شؤون الحكم سواء في اتخاذ القرارات العامة
أو في اختيار الحاكم .

ومن هنا كان ذلك بداية لذلك الانفصال الحاد بين جمهور الأمة
وعلمائها وبين الطبقة الحاكمة وأهلها ، فكانت الدولة وأهلها وجندتها في
جانب ، والأمة وشؤونها في جانب آخر ، لا يقوم بينهما اتصال حقيقى
إلا في موضوع الضرائب وفى بعض نواحي الإدارة والقضاء (٢) .

ومع أن الروح الديمقراطية الحرة بدأت في الزوال إلا أننا لا زلنا نجد
في عهد معاوية لقرب العهد بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم بقية من
قبس ذلك الإشعاع الديمقراطي الحر الذى تركه الرسول صلى الله عليه وسلم
في أعماق بعض النفوس ، وفي ضوء ذلك يمكن تفسير تلك الكلمات القوية
التي وجهها الصحابي أبو ذر الغفاري إلى معاوية منتقداً البذخ الذى يعيش
فيه الخليفة (٣) .

العهد العباسي :

(١٣٢ - ٦٥٦ هـ) (٧٥٠ - ١٢٥٨ م) .

زالت دولة بني أمية ، وجاء العباسيون ، واستمرت الخلافة الوراثية .

(١) د. حسين مؤنس : المرجع السابق - ص ٢٠٦ .

(٢) د. حسين مؤنس : المرجع السابق - ص ٢١٠ .

(٣) د. عبد الحميد معل : أزمة الفكر السياسي الإسلامى في العصر الحديث -
(الطبعة الأولى - ١٩٧٠ الاسكندرية) ص ٥٥ .

- وراجع مواقف الإمام حسين رضي الله عنه ، وسعيد بن المسيب وغيرهما من الأمة
للذين جهروا بكلمة الحق .

ثم بعد المصدر الأول من هذا العهد ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا اسمها ، وحتى البيعة الشكلية التي كانت باقية انثرت . واستمر حرمان الجماهير من المشاركة في شؤون الحكم .

وقد عُرف العباسيون بالأخذ بالشدّة في الميدان السياسي ، فنجد المنصور يؤاخذ الناس لمجرد الشبهات في كل ما يمس الملك ، ولذلك فقد قتل الكثيرين إنمّا وظلماً .

وفي هذا العهد ، اضطهد كبار الأئمة وبعض علماء الفقه الإسلامي فقد اضطهد المنصور الإمام مالك من أجل فتوى سياسية (١) . واضطهد الإمام أبو حنيفة وغيره لرفضهم تولى القضاء (٢) . وكان من أثر ذلك أنه قل اهتمام العلماء بالبحوث الدستورية (٣) .

عصر الركود :

« من القرن الثامن الهجري إلى أواخر الحادى عشر . »

كان من أهم نتائج حرمان الأمة من المشاركة في شؤون الحكم ، تدهور النظم السياسية القائمة ، وصاحب ذلك عجزها عن حماية البلاد وتوفير الأمن ، وخيم على البلاد ما اصططح عليه باسم (عصر الركود) والذي امتد أربعة قرون ، إلا أنه يلاحظ أن هذا التدهور الذى شمل الأنظمة السياسية وأهلها لم يمس جماهير المسلمين ، فقد ظل الكيان الاجتماعى سليماً متناسكاً ، وظل الناس في المجتمعات الإسلامية يتمسكون بالمروعة

(١) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق - ص ٥٩ . حيث ذكر أن الإمام مالك كان قد أتى بدم صفة بيعة البيض للظفاد العباسيين لأنهم كانوا مكرهين .

(٢) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق : ص ٦٥ - حيث نقل عن الأستاذ أحمد أمين (فى نسى الإسلام ٢ / ٤٦) قوله « لأن امتناعهم مظهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة ، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكم بالعدل . » .

(٣) د. عبد الحميد متولى : المرجع السابق - ص ٦٢ وقد نقله عن الأستاذ الدكتور السهوى من كتاب الخلافة - ص ٢١ .

- وراجع الدكتور حسين مؤنس : العربى العدد ٢١٤ سبتمبر ١٩٧٦ ، حيث يقول « فكان يمكن للإنسان أن يأمن شرور السياسة إذا ابتعد عن الحكم وصرف نظره عن مطاع السياسة وأهلها وفتح بصره المادية البسيطة » .

والدين ومكادرم الأخلاق فيما بينهم ، وهذا هو الذى حفظ المجتمع الإسلامى من الضحك برغم الولايات التى مرت به ، وذلك بعكس النظم الإغريقية والرومانية والإيرانية ، فقد صاحب تدهورها تحلل أخلاق شامل .

وترجع بدايات هذا التدهور إلى قيام الدولة العباسية ، فقد كان العباسيون مشغولين بمصالحهم الخاصة وباستخراج أكبر قدر من المال من الرعية لمد مطامع الجنود ، بالإضافة إلى انشغالهم بالخلافات القائمة بينهم ، وكانوا لا يتقبلون نقداً أو نصحاً ، وذلك بخلاف الأمويين الذين كانوا يتقبلون النصيح ما لم يكن الناقد خصماً سياسياً (١) .

وقد استمرت خلافة بنى عباس أكثر من خمسة قرون ثم توارثها سلاطين بنى عثمان سنة ١٥١٧ إلى أن انتهت هذه الخلافة الإسمية على يد كمال أتاتورك فى ٢ مارس ١٩٢٤ (٢) .

الخلاصة :

وهكذا وجدنا أن نظام الحكم الإسلامى مر بمراحل :
مرحلة الصدر الأول ، وفيها طبق الإسلام تطبيقاً كاملاً وهو نظام الخلافة الإسلامية بشكاه ومضمونه .

ثم بعد ذلك نظام يحمل اسم الخلافة ولكنه يحمل مضموناً ملكياً ، وإن كان القائمون عليه يتحرون القيام على أمر تطبيق الشريعة فيما عدا الجانب السياسى .

ثم مرحلة ثالثة ، لا يهم الحكم سوى الاحتفاظ بمنصب الخلافة أو الشكل الدينى للحكم . وأما تطبيق القانون الإسلامى فقد فقدوا حرصهم عليه .
والذى نخلص إليه من هذا هو : أن إهمال قواعد الشريعة يبتدىئ من نطالق نظام الحكم إلى باقى أنظمة المجتمع الأخرى ، ونخلص إلى أن الارتباط

(١) د. حسين مؤنس - عالم الإسلام - ص ٥١٤ - ٥٢٣ .

(٢) د. عبد السلام الترماني : تاريخ النظم والشرائع (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٥) ص ٢٧٠ .

بين نظام الحكم القائم والأهداف التي يراد تحقيقها ارتباطاً حتمياً (١) .

موقع الشورى من نظام الحكم فى الإسلام :

يتميز نظام الحكم فى الإسلام بأنه يتفرع عن حقيقة كلية ، ولذلك فإن التعاليم السياسية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية ترتبط من حيث أنها تنفرد عن أصل واحد .

ونحن هنا لا نعرض لهذا الأمر إلا أنه يهنا إبراز موقع الشورى من نظام الحكم فى الإسلام .

نجد أن هناك إجماعاً من الذين كتبوا فى النظرية السياسية فى الإسلام على أن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهرى فى نظام الحكم الإسلامى وأنه القاعدة الأولى أو الركن الأساسى فى هذا النظام (٢) .
وذلك بالإضافة إلى مبدأ المساواة ومبدأ العدالة .

(١) د. أبو المصطفى أبو الفتح : حصة الخل الإسلامى (مطبعة المجلد ١٩٧٧) ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) يقول الأستاذ سيد قطب : (إن وضع الشورى أحق فى حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة ، فهو طابع أساسى للجماعة كلها ، يقوم عليه أمرها كجماعة ثم يقرب من الجماعة للدولة) فى ظلال القرآن .. المجلد السابع ط ٦ ص ٢٩٢ .

المبحث الثاني

أهمية الديمقراطية وتطورها^(١)

أولاً: أهمية الديمقراطية

ترجع أهمية الديمقراطية وضرورتها إلى أنها الطريق الوحيد لتقدم ونهضة الأمم .

وفي الدول الديمقراطية نلمس آثار هذا الرق في كافة الميادين : الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والأخلاقية .

وفيما يلي نستعرض آثار الديمقراطية في المجالات المختلفة — بصورة عامة — ثم نفصل فيما يتعلق بآثارها في مجال نظام الحكم والإدارة .

(أ) آثار الديمقراطية في المجالات المختلفة :

تظهر آثار الديمقراطية في مجال العلم في أن العالم يتفرغ للعلم والابتكار فلا ينشغل بالسياسة طلباً لمنصب ولا يضطر إلى إراقة ماء وجهه أو إضاعة وقته لقضاء مصالحه حيث أن حقوقه تصابه في مكان عمله .

وفي مجال الفكر والأدب ، توفر الديمقراطية مناخاً حراً يزدهر فيه الأدب والفكر ، ويمكن بذلك تغيير حياة الناس إلى الأفضل عن طريق نقد الوضع القائم وذلك بدلا من أن يوظف الفكر لخدمة السلطة ويصبح وسيلة للتبرير والدعاية .

وكذلك فإن وظيفة الفن ، لإصلاح المجتمع وتوعيته ، وهذا لن يتأتى إلا في ظل مناخ حر وإلا انقلب أداة للهدم والإلهاء .

(١) سيجل الكلام عن تعريف الديمقراطية إلى الباب الثاني ، الفصل الأول (مقومات الديمقراطية) .

وفي المجال الأخلاقي لوحظ أن الكبت وانعدام الحرية يؤديان إلى لامحرف والأمراض الخلقية والنفسية (١) المتمثلة في كثرة الصباح والصراخ عند الشعوب المكبوتة ، وكره النظام والميل للفوضى ، وذلك طبيعي فالذي يحس بالاضطهاد يعتقد أنه لن يصل إلى حقه بالانتظار .

وكذلك ازدياد الجبن والتفاق . وكثرة سوء الظن والمساورة إلى الاتهام وشيوع الخقد نتيجة للأوضاع والامتيازات الغير عادلة وضعف روح الولاء للوطن نتيجة عدم التقدير ، وزوال صفة الأمانة وضعف شخصية المواطن وعدم حماسه للعمل ، وانتشار الرشوة والتحايل لقضاء المصالح نتيجة التعقيدات الإدارية .

وأما في المجال العسكري ، فإذا كانت الديمقراطية ضرورة لازمة في وقت السلم للبناء والتقدم ، فإنها في وقت الحرب أهم وأخطر في تحقيق النصر . وقد يقال أن ظروف الحرب تستلحي السرية وسرعة التصرف ، ولذا يجب منع الحوار والمعارضة ، ولكن هذه مغالطة مكشوفة ، فإن السرية مقصورة على الأمور العسكرية وما يتعلق بها من الخطط الحربية البحتة ، وأما العمل السياسي المتصل بالحرب : كإعلان الحرب أو قبول الصلح ومناقشة ما يتعلق بإعداد الشعب للمعركة أو كفافة الحكم أو إعداد اقتصاد الدولة ، فهذه أمور لا بد تخاضعة لرقابة الشعب ، حتى يستطيع اختيار الرجل المناسب خاصة وأن الرجل الأمثل لوقت السلم قد لا يصلح لوقت الحرب . وحتى يتأكد من سلامة وقدرة الجهاز الحاكم (٢) .

(ب) آثار الديمقراطية في إصلاح أجهزة الحكم والإدارة :

يمكن تلخيص هذه الآثار في الآتي :

١ - ظهور أصحاب المبادئ والكفاءات ، حيث يتيح الحكم الديمقراطي

(١) أثبتت الإحصائيات أن شعوب الدول التي ديمقراطية أكثر عرضة للأمراض النفسية من الشعوب التي تأخذ بالنظام الديمقراطي .

من تحقيق الدكتور رفعت كمال ، صحيفة أخبار اليوم ١٠٩١٥ ، ٧٧٠ .

(٢) راجع في تفصيل سابق : البحث القيم للدكتور أحمد شوقي القنجرى : الحرية

السياسية . . أولا ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٣ ، ص ٢٤ - ٢٨

الفرص المناسبة أمام المواهب والكفاءات ليتولوا مناصب المسؤولية ، ومهمة هؤلاء وضع الحلول العملية لمشاكل الوطن ، ولكن مهمة إقناع الشعب بهذه الحلول والبرامج هي مهمة الرجل السيامي ، ومن هنا تظهر أهمية الديمقراطية إذ أنها تخلق الشخصيات السياسية والزعامات السياسية ، وهؤلاء عن طريق الأحزاب التي يمثلونها ، يبنون هذه البرامج والحلول ويدعون لها ويقنعون الناس بها (١) .

فالديمقراطية إذن كما أنها تتيح الفرصة لأهل الخبرة لأن تضع الحلول المناسبة ، تخلق الشخصية السياسية التي تقنع الناس بهذه الحلول .

ومن آثار ظهور أهل الكفاءة ، اختفاء المحسوبية والرشوة وأهل التلق والتناق ، وتخلص الأجهزة الحكومية من الروتين المعرقل لمصالح الناس والذي هو أحد نتائج مركزية الحكم الفردي .

٢ - استقلال القضاء وضمان العدالة ، لأن الدولة لن تتدخل في أحكامه .

٣ - إصلاح أخلاقيات الحكم ، لأن الصحافة والمعارضة تكونان بالمرصاد لكشف كل انحراف .

٤ - استقرار الحكم وثباته ، لأنه في ظل الحريات لن يلجأ أحد إلى المؤامرات والنمائل والأحزاب السرية أو الانقلابات العسكرية ، ففي الحوار الديمقراطي العاني متسع للجميع للتعبير عن آرائهم ، ومن ثم لن يبق في حاجة إلى العنف الذي يتولد عن الكبت .

وكذلك فالمنافسة الحرة هبسو وحده الكفيل بالقضاء على الإفساد والبلية . ولا شك أن من نتائج استقرار الحكم ، سيادة الأمن ، وزيادة الإنتاج والرخاء .

٥ - الديمقراطية تجنب الدولة الأخطاء الداخلية والخارجية ، فالقرارات تكون مدروسة بعناية ولن تكون صادرة عن لحظة غضب أو طيش مفاجئ ومن ثم تكون بعيدة عن ردود الفعل المتسوعة .

٦ - انتعاش اقتصاد الدولة وازدهاره . وذلك كنتيجة لوجود

(١) الأستاذ أسد أبو الفتح - جريدة الأخبار ٢٠ / ٢ / ١٩٧٧ .

الكفاءات واقتناع الشعب وثقتهم بالحكومة والمسؤولين ، ووجود الأمانة ، والتخلص من الروتين ولوجود الثقة المالية بالدولة لاحترامها للقوانين وعدم انتهاكها للقانون ومصادرة الأموال عند أقل خصومة سياسية (١) .

ونخلص من كل ذلك إلى أن الديمقراطية كنظام للحكم لازال - على الرغم مما يقال فيه ويوجه إليه من انتقاد - أقل الأنظمة عيوباً وهو أفضل صيغة نظامية للحكم عرفته البشرية .

وهم يعتبرون الديمقراطية أدق معيار لقياس تقدم أى أمة (٢) ، فكلما ازدادت الحرية عمقاً فى حياة الأمة ، كلما ازدادت تقدماً .

ثانياً: تطور الديمقراطية وموقعها من الأنظمة السياسية القديمة

الفكر الديمقراطى ليس وليد العصر الحاضر ، بل تعود جذوره إلى العصور القديمة .

وقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة ، حتى وصلت إلى النظام الديمقراطى فى صورته المعاصرة .

وفى هذا المبحث نتلمس موقع الديمقراطية من بعض أنظمة الحكم فى الدول القديمة .

ونقصد بالديمقراطية - هنا - المشاركة الشعبية فى شؤون الحكم .

والواقع ، أننا لا نجد شيئاً يستحق الذكر ويحقق الديمقراطية بهذا المعنى المذكور فى أنظمة الحكم القديمة ، وذلك فيما عدا الديمقراطية التى عرفها « مدينة أثينا » وكذلك الديمقراطية التى عرفت عند العرب قبل الإسلام .

(١) راجع فيما سبق : د . أحمد شرق الفنجري - المرجع السابق ، ص ١٥ وما بعدها .

(٢) د . زكى نجيب محمود - صحيفة الأهرام ٢٢-٧-١٩٧٦

المطلب الأول

الديمقراطية وأنظمة الحكم في المدن اليونانية القديمة

كانت العوامل الطبيعية والاجتماعية والنفسية سبباً في انتشار نظام المدينة السياسية في بلاد اليونان (١) .

وقد عرفت هذه المدن صوراً مختلفة لنظم الحكم بين ديمقراطي ، وأرستقراطي ، وملكى .

وكانت أكبر هذه المدن « أثينا » التي تزعمت الاتجاه الديمقراطي ، و « أسبرطة » التي تزعمت الاتجاه الارستقراطي ، وقد تنازعتا الزعامة زمناً طويلاً وكانت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار أسبرطة سنة ٤٠٤ ق . م .

وقد ساعد هذا الصراع من ناحية ، وكثرة المدن السياسية الحرة من ناحية أخرى ، على ظهور الأفكار السياسية ، حتى أصبح لدينا تراث عظيم من الفكر اليوناني في هذا المجال (٢) .

ونستعرض فيما يلي موقع الديمقراطية من نظام الحكم في دولة مدينة « أثينا » ومؤسساتها الديمقراطية ثم تقييم الديمقراطية الأثينية .

(١) وقد نشأ نظام المدينة السياسية المستقلة في بلاد الدلتا قبل أن تعرفه اليونان ، لكنها في الشرق القديم تحولت إلى امبراطوريات يمسك المدن السياسية اليونانية التي بلغت ٣٠٠ مدينة ثبوت واستمرت . راجع أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المذكور ثروت بدوى (دار النهضة العربية ٧٦) ص ٤٢ .

(٢) د. ثروت بدوى : المرجع السابق - ص ٤٣ .

أولاً: مؤسسات الديمقراطية المباشرة في مدينة أثينا

لقد رأت الفكرة الديمقراطية - كنظام للحكم - أول تطبيق لها في دولة - مدينة « أثينا » - خلال القرنين الخامس والرابع قبل (١) الميلاد ، وذلك بعد تطور سياسى طويل استغرق حوالى سبعة قرون (٢) .

وقد كان النظام الديمقراطى فى هذه المدينة يمثل - بوجه عام (٣) - الديمقراطية المباشرة ، وربما ساعد على ذلك قلة عدد (٤) السكان وبساطة

(١) بدأ النظام الديمقراطى بداية متواضعة من سنة ٥٠٩ ق.م ووصل إلى قمته خلال حكم بيركليس ٤٤٤ - ٤٢٩ ق.م حيث فى نهاية حكمه استطاع رجال سياسيون من الديمقاسوجين الوصول للحكم فغاب النظام الديمقراطى ولكنه عاد ثانية ثم كانت فترة من الاضطرابات تلاها عودة الديمقراطية من سنة ١٤٠٣ إلى ٣٢٢ ق.م. راجع : الدكتور محمد بدر - تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (دار النهضة العربية ١٩٧١) ص ١٣٦ - ١٣٩ .

(٢) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى (دار النهضة العربية ١٩٧١) ص ٣ .

(٣) يلعب الدكتور فؤاد البطار إلى أن هذه الديمقراطية المباشرة تطورت أو تلطفت - فى فترة العهد اللهى فى الثالث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد - إلى أبهى ما يكون بالديمقراطية النهائية . راجع كتابه : النظم السياسية والقانون المصغرى (دار النهضة العربية ٧٤) - ص ٣٠ .

- الدكتور إبراهيم درويش - النظرية السياسية فى العصر اللهى (دار النهضة العربية ٧٣) ص ١٦ .

- جورج سباين : تطور الفكر السياسى (الكتاب الأول - ترجمة حسن جلال العروسى دار المعارف ١٩٧١) ص ٦ .

(٤) انتهى الأستاذ (أ.م. جونز) بعد تحقيق دقيق ، إلى أن عدد السكان لمدينة أثينا - خلال منتصف القرن الرابع ق.م كان (١٤٤ ألف) ، يتبع بالحقوق السياسية منهم ٢٠ ألفاً وأما الميبد وعددهم (٢٠ ألفاً) والأجانب وعددهم (١٠ آلاف) والنساء والأطفال ، فلم يكونوا يتمتعون بهذه الحقوق .

راجع : الديمقراطية الأثينية (ترجمة د. عبد المحسن المشاب - الهيئة المصرية العامة ١٩٧٦) ص ١٢١ .

الحياة وسهولة المشاكل وسرها (١) . وقد توزعت الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية على الهيئات التالية :

١ - الجمعية الشعبية (العمومية) :

وهي أعلى الهيئات في اللولة ، وتضم جميع أفراد الشعب الذين تتوفر فيهم الشروط (٢) التالية :

(أ) أن يكون مواطناً (٣) ، ومؤدى ذلك استبعاد الأجانب (٤) .

(ب) أن يكون ذكراً : ومؤدى ذلك استبعاد النساء .

(ج) أن يكون من الأحرار : وبذلك تستبعد طبقة الأرقاء .

(د) ألا يقل سنه عن عشرين سنة (٥) .

وتختص الجمعية بوصفها أعلى سلطة بالمسائل الآتية : (٦) .

١ - اختيار الحكام والقضاة .

٢ - وضع القوانين وذلك عن طريق التصويت على مشروعات القوانين المقدمة من المجلس النيابي بعد مناقشتها .

ومع أن النظام كان يقضى بعدم مناقشة أى قرار إلا بعد تقديمه من المجلس النيابي إلا أن هذا لم يمنع في بعض الحالات - من تقديم اقتراحات أو

(١) د. أنور رسلان : المرجع السابق - ص ٢٢ .

(٢) د. فؤاد الطاهر : المرجع السابق - ص ٢٤ .

(٣) يشترط فيه أن يكون مولوداً من أب أثني حر ، ثم أضيف بعد سنة ١٩١١

ق.م. أن يكون مولوداً لأم أثنية أيضاً . راجع . د. رسلان . المرجع السابق - ص ١٩ .

ويشترط فيه أيضاً أن يكون قد قيد في سجل القسم الإداري الذي يتبعه وأدى واجباته

المسكوية ولم يرتكب جرائم مئة مثل الخيانة راجع . د. محمد بدر - المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٤) وهؤلاء يعتبرون أجانب مهما أقاموا ولو لأجيال متتالية . فلم يحرفوا نظام التجنس

القانوني . وكان الأجانب يحضرون بحقوقهم المدنية ولم مكاتبهم الاجتماعية .

- جورج سبين - المرجع السابق ص ٤ .

(٥) غير أن مسألة السن ليس متفقاً عليها فيضهم يذكر (١٨ سنة) كحد أدنى

د. ثروت بدوي : المرجع السابق - ص ٤٤ .

(٦) د. أنور رسلان : المرجع السابق - ص ٢٤ .

مشروعات قوانين من قبل أحد الأعضاء في الجمعية ، إلا أن معظم القرارات الهامة كانت تعمد بالتفصيل في المجلس النيابي ثم تعرض للمناقشة في الجمعية (١).

٣ - إعلان الحرب والسلام وعقد المعاهدات .

٤ - مراقبة الميزانية .

٥ - الإشراف على جميع العاملين ومسؤولية هؤلاء جميعاً أمامها حيث يستطيع إعفاء أى منهم من منصبه في أى وقت .

٦ - القيام بالوظيفة القضائية بالنسبة لبعض القضايا الجنائية في بعض الحالات ، علاوة على مسؤولية القضاة أمامها .

واختصاص الجمعية في هذه المجالات اختصاص عام ، فهي تملك الموافقة على المشروعات المقدمة إليها أو تعديلها أو رفضها ، كما أن لها أن تحيل للمجلس أى مشروع ترى أنخذ رأيه فيه (٢) .

وتجتمع هذه الجمعية - في هيئة مؤتمر شعبي عام أربعين (٣) مرة في السنة بصفة منتظمة . كما يمكن أن تجتمع في دورات استثنائية بنسأ على طلب المجلس النيابي .

والنصاب القانوني للاجتماع يجب أن لا يقل عن ستة آلاف مواطن في الأموز الهامة (٤) مثل قرار إبعاد مواطن ، أو قرار رد الاعتبار لمواطن ، ولكن يبدو أن مثل هذا العدد كان مطلوباً للموافقة على قرارات أقل شأنًا (٥) - أيضاً - وما من إشارة إلى أن العدد القانوني لم يكتمل وإن كان من المحتمل

(١) جونز - المرجع السابق - ص ١٦٦ - ١٧٦ .

(٢) د. لؤي الطيار : المرجع السابق - ص ٢٤ .

(٣) جونز : المرجع السابق - ص ٦٢ . حيث ذكر أن الجمعية كانت تعقد أربع جلسات منتظمة كل «بينيكتيا» (أى ٣٥ يوماً) أى أربعون جلسة في السنة .

راجع أيضاً : د. محمد بدر : المرجع السابق - ص ١٤٠ .

د. أنور سلطان : المرجع السابق - حاشي ص ٢٣ .

وذكر : د. ثروت يعقوب : المرجع السابق - ص ٤٤ . عشر مرات .

وكذلك سباهين : المرجع السابق - ص ٥ .

(٤) د. محمد بدر : المرجع السابق - ص ١٤٠ .

(٥) مثل منح الحقوق المدنية أو إعطاء إذن بتقديم الاقتراح بالتنازل عن دين (جونز :

المرجع السابق - ص ١٦٤) .

أن البوليس كان يعمل في بعض المناسبات على إرغام الناس على حضور الاجتماع (١) .

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية - عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانوني - عرفت نظام الجمعية الشعبية ، غير أن الجمعية الشعبية في أثينا امتازت بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بمجتها في مساواة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التي لم تكن تتمتع إلا باختصاصات بسيطة ، وكانت قراراتها استشارية وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة (٢) .

٢ - المجلس النيابي :

ويسمى بمجلس « الخمسمائة » ، لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو ، يختارون سنوياً عن طريق « القرعة » (٣) بمعدل خمسين عضواً عن كل قبيلة من قبائل أثينا العشرة (٤) .

ويشترط فيهم أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، وأن يؤدوا اليمين وأن يخضعوا لفحص مبدئي كل على حدة ، ثم لاختبار نهائي .

(١) جوائز : المرجع السابق - ص ١٦٤ .

ولكن أنظر أيضاً : د. أنور رسلان - المرجع السابق - ص ٢٤ ، حيث يقول : « والواقع أن الجمعية وإن كانت تضم - نظرياً - كل مواطن أثينا من الذكور إلا أن عدد الذين يحضرون اجتماعاً ويساهمون كان أقل بكثير من عدد أعضاء الجمعية ويمثل ذلك بانفعال بعض الأعضاء في تصريف شئونهم الخاصة ، ويسكن البعض في الضواحي وعدم حضورهم إلا في الأمور الهامة ، ويطلب البعض للعمل في الأسطول » .

وراجع : د. محمد بدر - المرجع السابق - ص ١٤٠ حيث يحدد الذين يحضرون اجتماعات الجمعية عادة (بألفين) .

(٢) سباهن : تطور الفكر السياسي - المرجع السابق ص ٦ .

د. ثروت بلوى : المرجع السابق - ص ٤٤ .

(٣) كانوا يرون في أسلوب القرعة أساس الديمقراطية الصحيحة (د. الطاهر : المرجع السابق) ص ٢٧ .

(٤) د. رسلان : المرجع السابق - ص ٢٥ .

ومدة العضوية سنة واحدة ، ولا يجوز إعادة انتخابه إلا مرة أخرى طوال حياته (١) .

وكان المجلس ينعقد يومياً إلا أيام الأعياد (٢) .

ونظراً لأن مجلساً يمثل هذا العدد لم يكن يستطيع الاضطلاع بوظيفة الحكم ، لذلك ابتكروا طريقة التناوب في الحكم (٣) .

فكان الخمسون الممثلون - لكل قبيلة - يحكون فترة من الزمن (- عشر السنة - ٣٥ يوماً) حسب تهيتب الدور بالقرعة .

وعلى هؤلاء الخمسين أن يختاروا رئيساً لهم - يومياً - عن طريق القرعة - أيضاً - حيث يكون في رعاية هذا الرئيس خاتم المدينة ومفاتيح المعبد ومجل المدينة .

وعلى الرئيس أن يختار عدداً معيناً من الخمسين (الثلث تقريباً) ليساعده في العمل . ولا يجوز أن ينال شرف هذه الرئاسة أكثر من يوم واحد في حياته (٤) .

وكان هذا الرئيس رئيساً للمجلس وللجمعية الشعبية ، أيضاً ، التي تجتمع في نوبته (٥) .

وأهم اختصاصات المجلس النيابي هي (٦) :

(١) جوائز : المرجع السابق - ص ١٦٠ - "وم قد استهفوا ألا يكون المجلس فرصة أن يمتريه إحساس بأنه كيان واحد ، الأمر الذي قد يمكنه من اتخاذ سبيل مستقل ، ولذلك حددوا المدة بسنة .

(٢) جوائز : المرجع السابق - ص ١٦١ .

(٣) سباين : المرجع السابق - ص ٨ .

(٤) جوائز : المرجع السابق - ص ١٦٢ ويبدو أن الأمر تطور فيما بعد ، فسمح إلى لجنة الخمسين ، يمثل من كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى . راجع : سباين - المرجع السابق ص ٩ .

(٥) جوائز : المرجع السابق - ص ١٦٢ .

(٦) د. أنور رسلان : المرجع السابق - ص ٢٦ .

١ - إعداد مشروعات القوانين وتحضير الموضوعات التي ستعرض على جمعية الشعب (١) .

٢ - الاتصال بالسفارات الأجنبية في أثينا والإشراف على أعمال السفارات الأثينية في الخارج .

٣ - الإشراف على أجهزة الإدارة والشئون المالية ، حيث كان الموظفون يخضعون له خضوعاً تاماً .

٤ - الإشراف على الجيش والأسطول .

٥ - بعض الاختصاصات القضائية : فقد كان يحق للمجلس أن ينعقد في صورة محكمة وتصدر حكماً في بعض المسائل مباشرة أو بأن يطلب استصدار حكم من المحاكم (٢) إلا أن أحكام المجلس القضائية قابلة للطعن أمام المحكمة الشعبية (٣) .

على أن هذه السلطات الواسعة كانت خاضعة لرقابة الجمعية الشعبية التي لها أن تعدل أو ترفض أو تضييق أو توسع من عمل المجلس (٤) .

ولقد كانت جميع المدن الإغريقية تمتاز بوجود مجلس نيابي ، ولكن في المدن الأرستقراطية مثل (أسبرطة) كان هذا المجلس على صورة (مجلس شيوخ) يختارون للذى الحياة دون أن يكونوا مسؤولين أمام جمعية

(١) ولكن الدكتور الطار يلعب إلى أن اختصاص المجلس لم يقتصر على مجرد إعداد المشروعات بل جاوز ذلك إلى الفصل في بعض المسائل بصفة نهائية ودون الرجوع إلى الجمعية - وذلك في العصر الذهبي القديم - المرجع السابق - ص ٢٥ .

وإلى مثل هذا يلعب جورج سيغال حيث يقول : إنه لم يكن متطراً - على الأقل في عهد ازدهار السياسة الأثينية - أن يكون المجلس التتولي مجرد هيئة تحضير وإعداد .
راجع سيغال - المرجع السابق - ص ١٥ .

ولا يوافق « جونز » على هذا ويقول إن المجلس لم يكن (هيئة عمل سياسي) وإن القرارات التي استقر بإصدارها إنما كانت في الأمور الصغيرة ، غير المتنازع عليها ، وإن كافة الأمور الكبرى وبعض الأمور الصغيرة ، المتنازع عليها ، كان للمجلس الحق في إدراجها في جدول أعمال الجمعية - المرجع السابق - ص ١٧٣ .

(٢) د. إيراهيم درويش : النظرية السياسية في العصر الذهبي - ص ١٨ - ١٩ .

(٣) د. محمد بدر : المرجع السابق - ص ١٤٢ .

(٤) د. إيراهيم درويش : النظرية السياسية في العصر الذهبي - ص ١٨ - ١٩ .

المواطنين ، وكانت عضوية هذا المجلس في العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراف ، وبذلك اختلف اختلافاً بيناً عن مجلس أثينا (المنتخب) على أساس شعبي مسؤول أمام الجمعية الشعبية (١) .

وقد قسم الأثينيون دولتهم من حيث الحكم الذاتي المحلي إلى حوالي مائة قسم ، هي وحدات الحكومة المحلية .

وكانت كل وحدة أو مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها ، وكان يدرج في هذه السجلات كل أثيني بمجرد بلوغه من الثامنة عشرة . ووظيفة هذه الوحدات كانت ترشيح الأفراد الذين تتكون من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية .

المناصب العامة :

وأما عن أسلوب تولي المناصب العامة ، فقد كان مزيجاً من الانتخاب والاقتراح ، فقد كان كل وحدة تنتخب عدداً من المرشحين ، ثم يختار بالقرعة من بينهم من يتولون المناصب (٢) ، ولا يجوز إعادة اختيار هؤلاء ، وعادة ذلك الفساح الطريق للمواطنين الآخرين في تولي الوظائف العامة (٣) . وقد وجد الفكر السياسي الاغريقي في هذه الطريقة ، الصورة المميزة للحكم الديمقراطي ، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص في الوظائف (٤) .

القواد العشرة :

على أن فئة من الوظائف الهامة - وهي الوظائف التي كان يتولاها القواد العشرة - كان أسلوب الاختيار لها بالانتخاب المباشر ، وكان من الجائز أيضاً إعادة انتخاب القواد العشرة (٥) الذين يختارون من بين

(١) سابين : المرجع السابق - ص ٨ .

(٢) سابين : المرجع السابق - ص ٧ .

(٣) د . قواد السطار - المرجع السابق - ص ٢٧ .

(٤) سابين : المرجع السابق - ص ٧ .

(٥) سابين : المرجع السابق - ص ٧ .

لمواطنين ذوي السمعة الحسنة والماضى المشرف في خدمة المدينة (١) .
ووظيفتهم الأساسية هي قيادة الجيش والأسطول ، إلا أنهم في عهد
الامبراطورية صار لهم نفوذ عظيم وتأثير سياسى كبير في المجلس والجمعية (٢) ،
ولكن -- مع ذلك -- لم يكن لهم أية امتيازات دستورية ولم يشكل هؤلاء
حكومة مستمرة أو مستقلة بعيدة عن رقابة المجلس والجمعية . وإذا كان
ثمة نفوذ وتأثير . فرد ذلك الثقة الشعبية والخبرة والمعلومات الفنية التي
اكتسبوها في عملهم (٣) .

٣ - المحاكم الشعبية :

وكانت تختص بالقضاء - أساساً - عدا بعض المسائل التي كانت تفصل
فيها محاكم خاصة من قبل الجمعية أو المجلس

وأعضاء هذه المحاكم الشعبية - أو المحلفون - يختارون عن طريق
الوحدات الإدارية بالقرعة ، (بمعدل ٦٠٠ عضو عن كل وحدة) ، ثم
يوزعون - بالقرعة أيضاً - على جهة عملهم ونوع القضية التي يفصلون فيها .
ويشترط فيمن ينتخب محلفاً من الأثنيين بلوغ سن الثلاثين وبندل
أن يقل عدد المحلفين في المحكمة الواحدة عن (٢٠١ محلف) ويبلغ عادة
(٥٠١) وقد يزيد في بعض الأحيان . وهم يباشرون وظيفة القاضى
والمحلف على السواء (٤) .

وكانت المحاكم الأثينية تختص بالفصل في القضايا المدنية والجنائية ولها
بعض الاختصاصات التنفيذية والتشريعية .

فن حيث الفصل في القضايا : فقد كان يؤخذ رأى المحلفين أولاً على
الإدانة أو البراءة ، فإن كانت الأولى ، أخذ رأيهم على العقوبة ، وقرار
المحكمة نهائى على النوام (٥) .

(١) د . ألور وسلان : المرجع السابق - ص ٢٧ .

(٢) سبيلين : المرجع السابق - ص ٧ .

(٣) جوايز : المرجع السابق - ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٤) سبيلين : المرجع السابق - ص ١٠ .

(٥) سبيلين : المرجع السابق - ص ١١ .

ومن حيث الاختصاص التنفيذي : فقد كانت لها حق الإشراف على الموظفين الذين يرشحون لتولى المناصب العامة ، وتمثل هذا الإشراف في صورتين^(١) :

الأول : النظر في صلاحية المرشحين ابتداء قبل توليهم الوظائف . والنظر في الطعون المقدمة فيهم .

الأخرى : وكانت في نهاية مدة خدمة الموظف حيث كان ملزماً بتقديم حساب عن الأعمال التي قام بها ، ويسأل الموظف في حالة ثبوت أى خطأ أو تقصير .

وكذلك كانت المحاكم تقوم برقابة الحسابات العامة وصرف الأموال العامة^(٢) . وأما من حيث الاختصاص التشريعي : فقد تمثل في حقها في مراقبة التشريع الصادر من الجمعية أو المجلس من حيث المخالفة للقانون القائم أو عدم المناسبه أو حتى عدم الصلاحية^(٣) - ابتداء - .

وكان من حق أى مواطن أن يطعن بالعلان في مواجهة أى تشريع أمام المحكمة الشعبية . وفور عملية الطعن يوقف القانون ، حتى يصدر حكم بشأنه^(٤) . ويتبين مما تقدم أن نظام الحكم في مدينة أثينا قام على أساس اعتبار القضاء - وهو رمز العدالة - الحارس أو الأمين على كفالة احترام القانون من جانب الحاكم والمحكوم على السواء^(٥) ، وكانت محاكم أثينا حكر الزاوية في النظام الديمقراطي لتلك المدينة^(٦) . وفي سبيل إقامة هذا النظام على أساس الديمقراطية الحقة ، كان لا بد لكل مواطن مهما كان فقيراً ، أن يبيت له الوقت لممارسة حقوقه السياسية ، فتقرر أجراً لللك منذ عهد « بركليس » . وقد كانت هذه الأجور - في البداية - مقصورة على أعضاء المجلس والقضاة . وابتداء من (القرن الرابع ق.م) خصص أجر للمواطنين الذين يحضرون جلسات الجمعية . وقصر على أوائل الحاضرين من العدد القانوني^(٧) .

(١) د. أنور دسلان : المرجع السابق - ص ٢٨ .

(٢) سباني : المرجع السابق - ص ١١ .

(٣) جواز : المرجع السابق - ص ١٧٩ .

(٤) د. إبراهيم درويش : المرجع السابق - ص ١٩ .

(٥) د. فؤاد الطائر : المرجع السابق - ص ١٩ .

(٦) سباني : المرجع السابق - ص ١٠ .

(٧) جواز : المرجع السابق - ص ٩ .

ثانياً: تقييم الديمقراطية الأثينية

ثمة مآخذ عديدة على التجربة الديمقراطية الأثينية بعضها موجه من قبل الفلاسفة والمؤرخين القدماء والبعض الآخر من المحدثين .

(أ) أهم انتقادات القدماء على ديمقراطية أثينا :

لقد وقف معظم الفلاسفة والمؤرخين القدماء موقفاً معارضاً من تجربة أثينا وأهم مآخذهم عليها :

١ - أنها لم توفّر الحرية للجميع (١) :

ويبدو أن هذه الحرية لم تعجب أفلاطون ، ولذلك يجده يقول ناعياً : « أنه في ظل الديمقراطية تملأ الحرية والصراخ المدينة ، ولكل أن يفعل ما يشاء » ثم هو يسبب في انتالاج المؤسفة لذلك ، من أن المواطنين شيع لا يشكّون وحدة متجانسة ، كما أن الأجانب وحتى النساء والعبيد ، لم حرّبتهم كالمواطنين .

والواقع أن هذا لا يعد مأخذاً . فللأثيني أن يزهو بأن الأجانب والعبيد كانوا يعاملون معاملة فريدة في أثينا بالمقارنة ببقية المدن الإغريقية (٢) :

٢ - أنها لم توفّر نوعاً من المساواة بين الصالحين وغير الصالحين :

وهذه النوعية من المساواة لا تعجب (أفلاطون) إذ كيف يتساوى الصالح والطالح في نفس الحقوق ، فالمعدلة في رأيه هي تلك التي تكرم كل فرد بما يستحقه حسب الثروة أو المولد أو العلم (٣) .

(١) المروث أن الأجانب كانت لهم حقوقهم المدنية دون السياسية وكذلك العبيد المحررين ، أما بقية السيد فلم يكن لهم شيء من ذلك إلا أنهم عوملوا بمعاملة طيبة حل وجه الإجمال .

(٢) جوتز : المرجع السابق - ص ٧٢ .

(٣) جوتز : المرجع السابق - ص ٧٣ .

ويبدو أن الفلاسفة قصدوا أن الديمقراطية الأثينية في تقريرها للمساواة بين المواطنين الأثينيين ، قد أهملت الكفاءات . ولكن هذا ليس صحيحاً فبرغم أن الأثينيين اعترفوا بمبدأ المساواة أمام القانون لكل المواطنين (عدا الأجانب والعبيد والنساء) وفي إعداد السياسة العامة عن طريق حق كل مواطن في الكلام والتصويت في الجمعية (ولذلك لجأوا للقرعة كأسلوب مثالي في المساواة في نظرهم) إلا أنهم مع ذلك لم يجعلوا الكفاءات في المناصب الكبرى ، فقد رأينا أن مناصب - القواد العشرة - كانت بالانتخاب المباشر مع شروط خاصة فيهم ، وكذلك اشترطوا شروطاً معينة في بقية المناصب .

٣ - أن السيادة فيها للأغلبية لا للقانون :

ولهذا نجد (أرسطو) يقول : « إن غالبية الشعب هي الحاكمة بدلاً من القانون ، يحدث هذا عندما يكون للقرار فاعلية أكثر من القانون » ، فهو يفهم القانون على أنه نص جامد لا يقبل التغيير ، وقد وضعه مشرع غير منحاز ولا يجوز في بلد مثالية أن تعالوه إرادة الشعب التي لا يعينها إلا مصلحتها الذاتية (١) .

لكن هذا قد يصدق على تلك النظم من الديمقراطية المتطرفة والتي تتخطى فيها الأغلبية في الجمعية القوانين القائمة لأسباب ذاتية .

وبالنسبة للديمقراطية أثينا فلم يكن الحال هكذا دائماً ، وإن صدق على بعض الفترات ، فقد كان من ضمن القواعد التشريعية عندهم أن من طرح اقتراحاً مخالفاً لقانون قائم كان عرضة للعقوبات القاسية . ثم تقرر (في القرن الخامس ق.م) أن الإضافات التي تلتحق بالقانون تعدّها لجنة تشريعية خاصة وتعرض على المجلس والجمعية . ثم (بعد ٤٠٣ ق.م) أدخل إجراء محكم دقيق لمراجعة القانون ، وبذلك خرج الأمر من يد الجمعية ، ففي كل سنة كانت الجمعية تراجع القوانين القائمة ، وتقرع عليها قسماً قسماً فيما إذا كان من الواجب أن تبقى أو تعدل ، فإذا ما تقرر

(١) جوائز : المرجع السابق - ص ٨٠ - ٨١ .

تعديل قانون ما ينظر في البديل من قبل محكمة شعبية (من ٥٠١ إلى ١٠٠١ مشروع) ثم تجرى المفاضلة بين التقديم والمقترح وتناقش قانونياً ، ويعين مقرر للدفاع عن القوانين القديمة من قبل الجمعية - ثم يصدر المشرعون حكمهم .

ولكن إلى أى مدى روعى ذلك في التطبيق ؟ ذلك موضع خلاف (١) .

٤ - أنها كانت لصالح الأغلبية الفقيرة على حساب الأقلية الغنية :

ولم تكف الأغلبية بالضرائب المفروضة على الأغنياء ، بل تجاوزت ذلك إلى اتهام الأغنياء بأمور ملفقة ومصادرة أموالهم .

والحق أنه من الصعب القول ما إذا كانت الديمقراطية الأثينية قد استغلت الأغنياء لصالح الفقراء .

ففي توزيع السلطات السياسية والتفويض كأن الأغنياء يفوزون بنصيب عادل ، بينما ساد الفقراء في المهام الصغرى وفي المجلس وفي دائرة المحلفين أما فيما يختص بالمناصب العسكرية الرئيسية والدبلوماسية والمالية ، فقد كان يختار لها عادة الرجال من ذوى الحسب والثروة . وكذلك فإن معظم الخطباء الموجهين للسياسة في الجمعية كانوا من المؤسرين (٢) .

ومع ذلك فقد حصل بعض التجاوزات للأغنياء - خاصة في أعقاب سقوط أثينا - حيث كانت الدولة مفلسة ويبدو أن السبب في هذه التجاوزات أن (أثينا) ككل الدول القديمة قد اعتمدت في تنفيذ القانون على خدمات رجال المباحث ، الذين استغلوا الأغنياء ، خاصة ذوى الضمائر الملوثة منهم أو الذين يكرهون مواجهة غنة الحاكم العامة .

ومن ناحية أخرى كانت أثينا تعيش من اليد اللقم ، وكانت تعتمد على العقوبات التي تفرضها المحاكم كصدر منتظم للدخل ، وفي ذلك وازع يفرى المحلفين على التصويت في صالح الخزانة حينما يدركها العجز . ومع ذلك ،

(١) جونز : المرجع السابق - ص ٨١ - ٨٢ :

(٢) جونز : المرجع السابق - ص ٨٤ .

لم تكن هذه المساوئ وفقاً على النظام الديمقراطي ، فالإباطرة الرومان عندما كان يصيهم عجز في المال ، يشجعون الخبيرين ، ويصلحون المالية بالمصادرات .

هذه هي الانتقادات الأساسية التي ذكرها الفلاسفة ، ضد الديمقراطية الأثينية ، بعضها موجه إلى مساوئ أقرها الديمقراطيون ، هي الخروج على القانون وإهدار الجمعية له بتشريعات تشييدية ، ثم نهب الفقراء للأغنياء وإن كان الفلاسفة قد اعتبروا هذه المساوئ دخيلة على مبادئ الديمقراطية . ومع ذلك فلم يكن الأثينيون بمنأى عن اللوم .

ولكن يبدو أن هذه المآخذ في مجموعها مبالغ فيها ، وربما كان الأثينيون على حق في ادعائهم ، أن مثل هذا العنف المستبد كان من خصائص النظام الأوليغارشي أكثر مما هو من خصائص نظامهم (١) .

(ب) انتقادات المعاصرين للديمقراطية الأثينية :

وتتلخص في الآتي :

١ - الديمقراطية الأثينية كانت عالة على الإمبراطورية :

فالأجر الذي كان جزءاً أساسياً من هذا النظام ، إنما كان يقوم على الجزية التي كان يدفعها حلفاء أثينا - في حلف ديولس - وبذلك كانت الديمقراطية عالة على الإمبراطورية (٢) .

ويناقش هذا : بأن الديمقراطية ظلت قائمة في (القرن الرابع ق.م) حين فقدت أثينا إمبراطوريتها ، وحين كان الحلف الأثيني الثماني الذي لم تدم فاعليته إلا لفترة قصيرة (٣٧٧ - ٣٥٧ ق.م) . ولم يكن على الإطلاق مصدر ربح لأن الاشتراكات المالية من قبل الحلفاء كانت لا تغطي نفقات العمليات العسكرية ، ومع ذلك لم تبق الديمقراطية قائمة فحسب ، بل استحدثت في أوائل ذلك القرن نظاماً جديداً يقضى بنقح أجر مقابل حضور جلسات الجمعية .

(١) جوائز : المرجع السابق - ص ٩٢ .

(٢) جوائز : المرجع السابق - ص ٩ .

ولا مرأه في أن أثينا قد استفادت مادياً من الإمبراطورية ، ولكن هذا الانتفاع لم يتوقف عليه بقاء النظام الديمقراطي ، وإنما يمكن هذا الانتفاع « أثينا » من أن تغدو قوة كبرى تكفل مستوى رفيعاً من الحياة لأكبر عدد من المواطنين (١) .

٢ - الديمقراطية الأثينية كانت حالة على العبيد :

وذلك لأن الأثينيين - وحدهم - هم الذين أتيج لهم الوقت لممارسة حقوقهم السياسية ، إذ كانوا يعتمدون على العبيد - المحرومين من كافة الحقوق - في قضاء شئونهم .

ويرد على هذا بأن الثابت تاريخياً أن غالبية المواطنين في أثينا ، كانوا يتكسبون قوتهم بسواعدهم كصناع وأصحاب محال أو عمال ، وكان البعض يعمل في المناجم .

فلم يعتمد غالبية الأثينيين على العبيد في قضاء شئونهم ، ولم يكن ما يتأولونه من أجر عن ممارستهم للحقوق السياسية إلا نوعاً من التعويض عما يضيع من وقت عملهم .

وعلى العموم فغالبية العبيد كانت ملكاً لأغنى العائلات التي بلغ عددها ١٢٠٠ ، أما العائلات الأخرى التي تلى هذه العائلات الغنية وعددها يتجاوز الـ ٣٠٠٠ عائلة ، فلم يملكوا عبيداً . وهكذا كان أكثر من ثلاثة أرباع السكان لا يملكون عبيداً (٢) .

وبالرغم من أن الأثينيين عاملوا عبيدهم معاملة إنسانية ، إلا أنهم لم يلغوا الرق نهائياً ، مع أنه قد قلعت عدة اقتراحات لتحرير فئة منهم أو كلهم أحياناً خاصة في الأزمات . فقد حدث في (سنة ٤٠٦ ق.م) أن حرر المذكور من العبيد وذلك لتزويد السفن بالرجال في إحدى المعارك .

(١) جوزف : المرجع السابق - ص ١٠ ، ١١ .

(٢) جوزف : المرجع السابق - ص ١٦ - ٢٧ يتصرف . وقد ذكرت بعض المصادر أن عدد العبيد كان يتراوح بين (١٥٠ ألفاً إلى ٤٠٠ ألف) ولكن هذه أرقام مبالغ فيها . والصحيح أن عددهم (٢٠ ألفاً) فقط (جوزف ص ١٢١) .

ومع هذا فإن هذه الاقتراحات لم تلق نجاحاً ، بسبب معارضة الأغنياء وغيرهم من الذين كانوا يعتمدون على العبيد .

ولا يجب أن نلوم الأثينيين لأنهم لم يلبثوا نظام الرق ، لأن هذا النظام كان قائماً ومسلماً به لدى معظم الشعوب ولدى معظم الفلاسفة اليونانيين بوصفه نظاماً متفقاً مع الطبيعة ، وعلينا أن نذكر أن الديمقراطية كانت ديمقراطية الشعب الأثيني بالذات (١) .

٣ - الديمقراطية الأثينية ديمقراطية تسلطية :

قررت الديمقراطية الأثينية « الحرية » لجميع المواطنين إلا أن هذه الحرية كانت مقصورة على حق الاشتراك في إدارة شؤون المدينة ، التي تتمثل في حق العضوية في الجمعية ، وحق تولي المناصب العامة ، بدون أى تمييز بسبب المركز الاجتماعى أو الثروة ، بالإضافة إلى حق المواطن الأثينى في حرية التفكير وإبداء رأى (٢) . وهذه الحرية هى ما تسمى « بالحرية السياسية » .

ولكن الحريات المدنية الأخرى لم تكن معروفة عندهم ، فلم تكن هناك الحرية الشخصية ، إذ كان يصح نقي أى فرد بموافقة الشعب ، وكانت الحياة الخاصة للأفراد تحت سلطة الدولة ، فقد كانت مثلاً تحرم على الإنسان ألا يتزوج ويبقى أعزباً .

ولم يكن هناك حرية المعتقدات الدينية ، بمعنى أنه كان على الفرد أن يعتنق دين الدولة . ولم تكن هناك حرية أو حرمة للملكية ، فقد كانت ثروة الفرد تحت تصرف الدولة ، فكان لها — إذا احتاجت للمال أن تأمر النساء بتسليم الخيوطات إليها ، وأن تأمر الدائنين أن يتنازلوا عن ديونهم للسبولة (٣) .

(١) جوناثان : المرجع السابق - ص ١٥ .

(٢) د. أنور دسلان : المرجع السابق - ص ٢٩ .

(٣) د. عبد الحميد معزول : أزمة الأنظمة الديمقراطية (دار المعارف : ٦٤ الإسكندرية) .

ص ٥٥ - ٥٧ ينصرف .

فلم يعرف المواطن الأثني الحرية الفردية الحقيقية لأن الدولة كانت .
تملك سلطات شاملة ولم تكن ثمة ضمانات للأفراد في مواجهة دولة المدينة .
ونستطيع أن نلخص مفهوم الديمقراطية الأثينية في أنها : « ديمقراطية
سياسية تقوم على أساس الاشتراك المباشر لجميع المواطنين المذكور في
ممارسة الحكم ، وتتمتع الدولة فيها بسلطات شاملة » (١) .

(١) د . رسلان : المرجع السابق - ص ٢٩ - ٣٠ .

المطلب الثاني

الديمقراطية ونظام الحكم عند العرب قبل الاسلام

عرفت شبه الجزيرة العربية أنظمة مختلفة للحكم باختلاف السكان إلى بلدو وحضر .

فيقسم الموضوع إلى نظام الحكم عند البدو ونظام الحكم في الحضرة .

أولاً : نظام الحكم عند البدو

عاش البدو في قبائل متنقلة ، وكانت كل قبيلة تعتبر وحدة سياسية مستقلة ، وكان نظام الحكم عندهم يقوم على أساس القبيلة ، التي تجمعها رابطة الدم .

وكان للقبيلة حاكم هو شيخ القبيلة . وقد وصل إلى هذه المرتبة لصفات معينة تميز بها ، ففرض نفسه عن طريق الاختيار الطبيعي التلقائي .

فلم تكن الرئاسة وراثية ، إلا أن الرئيس قد يخلف أباه — غالباً — إذا لقي القبول عند شيوخ العشائر ، وكان في مثل صفات أبيه ، فالصفات الشخصية هي المعيار لأهلية الحكم عند البدو (١) .

وكان يقوم بجانب شيخ القبيلة مجلس مكون من شيوخ العشائر ، وبعض الأفراد الذين تميزوا بصفات خاصة ، كالشجاعة أو الفصاحة أو الحكمة ، وهؤلاء يكونون ما يسمى بمجلس شورى القبيلة .

وكان رئيس القبيلة يشاور — بحكم التقاليد والعرف — هذا المجلس ويستمع إلى رأيه في الشؤون العامة ، لأنها المتعلقة بإعلان الحرب والأمرى والصلح وما يمس نظام القبيلة العام .

(١) د. عبد السلام الترماني : تاريخ النظم والشرائع . ص ٣٦٣ .

ولهذا فيمكن القول أن سلطان شيخ القبيلة لم يكن مطلقاً ، فهو مقيد برأى شيوخ القبيلة في الأمور العامة (١) ، ومن ناحية أخرى فهو سلطة معنوية مستمدة من الصفات الشخصية التي يتمتع بها ، ولذلك لم يكن يملك القوة المادية لتنفيذ حكمه إلا بموافقة مشيخة العشيرة (٢) .

وإذا نظرنا إلى مدى حرية الفرد في ظل نظام القبيلة ، رأينا أن البدوي كائن فردي الزعة قبل كل شيء (٣) .

فكانت له حرية واسعة لا تحدّها إلا بعض القيود التي تتعلق بالشرف وحفظ المار وغيرها . فلم تكن القبيلة ولا شيخها يتدخلان في حرية الفرد اللهم إلا إذا وقع من أحدهم ما يخشى منه على سلامة القبيلة (٤) .
ولذلك كان للفرد أن يرفض حكم الشيخ أو رأى الأغلبية إذا كان مسنوداً بالقوة ، وإلا فعليه أن يهاجر ويلجأ إلى قبيلة أخرى (٥) .

ولهذا يمكن القول أن الأفراد تمتعوا بحقوق وواجبات متساوية ، إلا أن المرأة والرقيق حرموا من هذه الحقوق السياسية .

تقييم ديمقراطية حكم القبيلة :

يذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن مشيخة العشيرة كانت في الواقع طرازاً من الحكم الديمقراطي القديم (٦) ، ويذهب آخرون إلى أن نظام الشورى الذي طبقه الإسلام وتوسع فيه فيما بعد ، كان موجوداً عند

(١) د. عبد السلام الترماني : المرجع السابق - ص ٢٩٤ .

(٢) د. علي إبراهيم حسن : التاريخ الإسلامي العام (النهضة المصرية ١٩٧٢) ص ٤٩٢ .

(٣) د. راشد البراوي : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة (النهضة العربية ١٩٧٥) ص ١٨ .

(٤) د. مصطفى الرافعي : الإسلام نظام إنساني (بيروت ١٩٥٨) ص ١١ .

(٥) د. محمد رأفت مكيان : رسالة النبوة في الفكر الإسلامي (دار الكتاب العربي ١٩٧٥) ص ٣ .

(٦) د. علي إبراهيم حسن : المرجع السابق - ص ٤٩٢ (وقد نقله عن محمد محمود جبه - النظم الاجتماعية والسياسية ص ١٧٧) .

العرب بصورة أصغر وبطريقة بدائية مختصرة (١) ، وتطرف آخرون
فاعتبروا مجلس العشيرة أشبه « بمجلس الشيوخ » في النظم الدستورية
المعاصرة (٢) .

ولكن الأقرب إلى الاعتدال أن نقرر أنه نوع من الشورى البدائية
المختصرة — فقد كانت فئات من القبيلة محرومة من هذه الشورى ، بالإضافة
إلى افتقاد هذه الشورى لقوة التنفيذ .

ثانياً: نظام الحكم في الحضرة

اختلف نظام الحكم في الحضرة عن نظام الحكم عند البدو . والمقصود
بالحضرة هنا : الممالك العربية القديمة والمدن الكبرى في شبه الجزيرة العربية .

(أ) نظام الحكم في الممالك العربية القديمة :

قامت في بلاد العرب عدة ممالك بعضها في الشمال وبعضها الآخر
في الجنوب .

ففي الجنوب — في اليمن — قامت عدة ممالك اشتهر فيها مملكة معين
وسبأ وقحطان . وكان يحكمها ملوك يتمتعون بالسلطة الدينية والمدنية ، وينتقل
الملك فيهم بالوراثة ويستمد الملوك سلطتهم في الحكم من الآلهة ، ومع هذا
فإن حكمهم لم يكن استبدادياً ، بل كان يقوم على الرأي والمشورة ، فقد
كانت لهم مجالس استشارية (٣) تتألف من رجال الدين ومن حكام الأقاليم
وكبار الموظفين — فكان الملك يرجع إلى هذه المجالس في بعض الأمور
العامة ، إلا أن هذا لم يستمر طويلاً ، إذ أنه في القرن الثاني بعد الميلاد
تحول الأمر إلى الاستبداد (٤) .

(١) د. مصطفى الرافعي : المرجع السابق — ص ١٥ .

(٢) د. يعقوب محمد المصلي : مبدأ الشورى في الإسلام (مع المقارنة بمبادئ
الديمقراطية الغربية والنظام للمركس) مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، بنون تاريخ
ص ٧٣ .

(٣) يدل لذلك أن ملكة سبأ شاركت زوجها في شأن كتاب سليمان عليه السلام (قالت
يا أيها الملك اتقوني في أمري ما كنت غافلة أمراً حتى تشهدون) الآية ٣٢ من سورة النمل .

(٤) د. عبد السلام الترماني : المرجع السابق — ٢٦٤ — ٢٦٥ .

وفي الشمال الشرقي قامت مملكة الحيرة ، وفي الشمال الغربي قامت دولة الفساسنة ، ولكن القبيلة كانت وحدة نظامهما السياسي والاجتماعي (١) . وكذلك في وسط الجزيرة قامت مملكة كندة (٤٨٠ - ٥٢٩ م) ولم تعمر إلا خمسين عاماً (٢) .

(ب) نظام الحكم في المدن العربية الكبرى :

وأشهر هذه المدن مكة والطائف ويثرب . وكانت مكة من بين هذه المدن لها المكانة العظمى بحكم أنها مركز الديانة للقبائل العربية في الجاهلية .

وكان يحكم مكة عدة رجال من الأسر الكبيرة ، قسموا الأعمال العامة فيما بينهم . وكان رئيس هؤلاء أكبرهم سناً (٣) وهو في نفس الوقت رئيس - دار الندوة - وفي هذه الدار كانوا يجتمعون ويتشاورون في أمورهم المختلفة ، ولم يكن يسمح بدخولها إلا لمن بلغ من العمر أربعين سنة على الأقل (٤) .

وكذلك يسمح بدخولها من بين الشباب من عرف بسداد الرأي (٥) . ولم تكن أهمية الدار مقصورة على الجوانب السياسية والعسكرية ، بل كانت تخرج منها وتفد إليها القوافل التجارية ، وفيها أيضاً كانوا يزوجون بناتهم .

وعندما ظهر الإسلام فقدت هذه الدار أهميتها كقصر سياسي إذ حل محلها المسجد عند المسلمين (٦) .

وبالنسبة لتكليف نظام الحكم في مكة فقد ذهب البعض إلى أن حكومة

(١) د. محمد رأفت حسان : المرجع السابق - ص ١٠ .

(٢) د. محمد رأفت حسان : المرجع السابق - ص ٧ .

(٣) د. محمد رأفت حسان : المرجع السابق - ص ٨ .

(٤) د. يعقوب محمد المليجي : مبدأ الشورى في الإسلام - ص ٨٠ .

(٥) د. عبد السلام الترماني : المرجع السابق - ص ٢٢٦ وللك دخلها وأبو جهل .

وهو في (سنن الثلاثين) وسكيم بن حزام وهو ابن (١٥ سنة) .

(٦) د. يعقوب محمد المليجي : المرجع السابق ص ٨١ .

مكة تمثل نظام « حكومة المدينة » عند العرب قبل الإسلام ، وأن هناك شبهة كبيرة بين هذا النظام ونظام حكومة المدينة اليونانية ، يدعى أننا نجد فيها صورة من النظام السياسي تختلف عما رأيناه في كل من الممالك العربية القديمة أو في نظام العشيرة ، وأيضاً لأن بعض المؤرخين يذهبون إلى أنه نوع من الحكومة الجمهورية (١) .

ومن جانب آخر يذهب البعض الآخر إلى أن النظام السائد هو النظام القبلي ، وأن الروح القبلية تسيطر عليها ، بل نجد العربي مع وجوده في المدن لا يعرف الانتساب إليها بل لا يتنسب إلا إلى قبيلته فلم يعرف العرب الانتساب إلى المدن إلا في القرن الثاني الهجري (٢) .

وفي رأي أن نظام حكومة مكة يختلف عن نظام الحكومة في المدن اليونانية القديمة اختلافاً كبيراً . وفي نفس الوقت يختلف عن النظام القبلي السائد عند البدو ، وأنه نوع من النظام القبلي المتطور .

تقييم ديمقراطية حكومة مكة :

كانت حكومة مكة تتبع أسلوب الشورى في الحكم ، وقد تمثل ذلك في المناقشات التي كانت تدور في - دار الندوة - والتي اعتبرت مجعماً لأموار قريش العامة والخاصة .

ومع التسليم بوجود هذا القدر من الشورى إلا أنه يجب عدم الاغترار ، والمغالاة في ذلك ، ويجب أن توضع هذه الشورى في حجمها الطبيعي ، ولهذا انتقد بعض الباحثين هذا الاتجاه المغالى ميينين أوجه النقص في هذه الشورى ، فذكروا الآتي (٣) :

-
- (١) د. مطوق محمد المهدي : المرجع السابق ص ٧٨ وقد أشار إلى رأي الدكتور حسن إبراهيم حسن في كتابه تاريخ الإسلام الجزء الأول ، ١٩٥٧ ص ٤٧ .
- (٢) د. عبد رافت عثمان : المرجع السابق - ص ٨ وقد أشار إلى كتاب « مكة والمدينة » للأستاذ أحمد إبراهيم الشريف ص ٢٣ .
- (٣) الأستاذ ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ (دار الطائفة بيروت ١٩٧٤) ص ٦٥ .

١ - أن ما كان يرم في دار التلوة إنما كان يقوم به سادات قریش وحکم من دون الناس ، وهو بعد غير ملزم لأحد من القرشيين إلا إلزاماً معنوياً ، قد يرضاه الناس فيقبحونه ، وقد يأباه الناس أو بعض الناس فيتجنبونه ، وليس لأحد سلطان على المتمرّد ، ولم تكن عندهم أية وسيلة لإرغامه ، وإنما كان ذلك كله في حدود التضامن القبلي ، والفرق بين الشورى التي تلزم الناس كافة وبين التضامن القبلي بعيد لا ينفق على أحد .

٢ - أن هذه الدار ، وما كان يجري فيها ، كان خاصاً بقریش وحدها لا يشركها فيه أحد من العرب ، ومعنى ذلك أن القبائل الأخرى كانت تجري على سنتها ، غير تابعة لهذه الأعراف والتقاليد التي كانت تتبعها قریش ، وفرق كبير بين أن يكون العرف - وإن شئت قلت التشريع خاصاً - وبين أن يكون ملزماً للناس كافة .

ويبدو أن الأستاذ الباحث ، يورد هذه الملاحظات على نظام حكومة مكة ، وفي ذهنه ، مفهوم الشورى الإسلامية ذات الصبغة الإنسانية العامة .

ولكن نحن لا نقيم نظام الحكم المكي في ظل هذا التصور .
وصحیح أن هذا النظام القبلي كان مقصوراً على قریش ، وأنها اقتضت قوة الإلزام ، وأن بعض فئات المجتمع حرم من المشاركة فيه .

ولكن - مع ذلك - فإنه تميز بأسلوب من الشورى المميزة ، بالمقارنة بالأنظمة الأخرى المعاصرة لنظام حكومة مكة .

الباب الأول

الشورى

- يفتضى الكلام عن الشورى أن ندرسها من ثلاثة جوانب :
- الأول : حكم الشورى ، من حيث عرض موضوعها
— ابتلاء — فهل يجب على ولى الأمر أن
يستشير أهل الشورى أم يندب له ذلك ؟
- الثانى : نتيجة الشورى ، حينما يتم التصويت وتسفر
النتيجة عن رأى معين . فهل هذه النتيجة
ملزمة لولى الأمر أم معلمة ؟
- الثالث : أهل الشورى ، من هم ؟ وما شروطهم ؟
وكيف يختارون ؟ .

وترتباً لما سبق قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول :

- الفصل الأول : حكم الشورى .
- الفصل الثانى : نتيجة الشورى . . هل هى ملزمة
أم معلمة ؟ .
- الفصل الثالث : أهل الشورى .

الفصل الأول

حكم الشورى

ندرس حكم الاستشارة بالنسبة لولى الأمر ،
وهل هو من باب الوجوب أو التنب ؟
ولما كان العلماء مختلفين فى هذا الأمر على قولين هما :
الوجوب والتنب ، فقد عرضناهما فى بحثين :

المبحث الأول : أدلة القائلين بالوجوب .

المبحث الثانى : أدلة القائلين بالتنب .

حكم الشورى

تمهيد :

تعنى « الشورى » - بصفة عامة - أن يطلب الإنسان رأى غيره فى مسألة من المسائل .

وهذا المستشار قد يكون فرداً عادياً ، يطلب النصيح والرأى فى أمر من أموره الخاصة ، ولا خلاف فى استحباب الشورى له .
وقد يكون - ذو ولاية عامة - كالقاضى والحاكم ، وهما يستشيران فى أمور متعلقة بمصالح الغير .

إلا أن الاستشارة بالنسبة للقاضى تكون فى قضية من القضايا المتعلقة بمصالح أفراد معينين ، ولا خلاف فى استحباب ذلك عند الجمهور .
وأما الاستشارة بالنسبة للحاكم فلأنما تكون فى الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة المختلفة ، كسن القوانين وإعلان الحرب والصلح والمعاهدات وما شابه ذلك من الأمور التى نطلق عليها بـ « القضايا العامة » . وهذه النوعية من الشورى هى محل بحثنا .
فما رأى الفقهاء فى هذه المسألة ؟ .

اختلف العلماء فى حكم الشورى بالنسبة للحكام من حيث الوجوب أو التسبب .

فإذا كانت الشورى أمراً واجباً ، كان على الأمر ملزماً أن يأخذ بها بحيث يكون آمناً إذا تركها .

أما إن كانت مندوبة فلا حرج على ولى الأمر بتركها .

وبيلو أن هذه الخلافة مبنية على خلافة أخرى هى :

هل الشورى واجبة بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم أم هى جائزة ومستحبة ؟ .

فالذين يرونها واجبة - هنا - يرونها واجبة على الحكام كذلك .
والذين لم يرونها واجبة عليه صلى الله عليه وسلم ، لم يروها واجبة على
الحكام من بعده ، إلا أنهم استحبوها لم (١) .
فنحن أمام رأيين : رأى يقول بالوجوب ، وهو اتجاه عامة المعاصرين
وبعض علماء السلف (٢) .

(١) ذكر البعض أن الاتفاق ، حاصل على وجوب الثورى على الحكام ، وأن الخلاف
فى وجوبها على الرسول صلى الله عليه وسلم .
انظر : د. سعيد عبد المنعم الحكيم : الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية
والنظم المعاصرة (رسالة دكتوراه ١٩٧٥) ص ٢١٣ .
- عبد الرحمن عبد الخالق : الثورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى (النادر السلفية ١٩٧٥
الكويت) .

ولكن المراجع الذى استقتنا إليها لا يقدمها فيما ذهبنا إليه فالتخلاف حاصل فى الأمرين .
(٢) ذهب إلى الوجوب من علماء السلف :
- الإمام أبو بكر الجصاص (الفتاوى الأصول الحنفى ت ٣٧٠ هـ) : أحكام القرآن
(دار الكتاب العربى . بيروت) ص ٣٨٦ . حيث ذكر : «أنا مأمورون بالمشارة» .
- الإمام فخر الدين الرازى (المفسر الأصول الشافعى ت ٦٠٦ هـ) حيث ذكر فى تفسيره
المسمى «مفتاح الغيب» (ط ٢ ، دار الكتب العلمية ، طهران) ٦٧-٩ : «إن الرسول
صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالمشارة» .
- وابن عوفى منناد (أبو عبد الله ، الفقيه الأصول المالكي ت ٤٠٠ هـ) حيث نقل
القرطبي عن قوله : «واجب على الولاة مشاورة العلماء» تفسير القرطبي (دار الكتاب العربى
القاهرة) ٤-٢٤٩ .

- وابن طحطبة المالكي (عبد الحق ، المفسر والفتاوى المالكي ت ٥٤١ هـ) فقد نقل
القرطبي عنه (المرجع السابق ٤-٢٤٩) قوله : «إن الثورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ،
ومن لا يستشير أهل العلم والدين فضله واجب ، هذا مالا خلاف فيه» .
ولكن يبدو أن هذا القول الأخير ، محمول على التقصا أو الاجتهاد فى الأحكام الشرعية
بالنسبة للفتاوى وليس صريحاً فى شعور الحكيم .
- وكذلك ذهب الحادوية إلى الوجوب . راجع : نيل الأوطار الشوكاني (وهو محمد
ابن على - الفقيه المجتهد - من علماء صنها ت ١٢٥٠) (الباب الحلى ١٩٦١) ٧-٢٣٩
انظر كذلك :

- قسطنطين عبد الرحمن النورى : الثورى بين النظرية والتطبيق (ط ١ مطبعة الأمانة
١٩٧٤ هـ ، بغداد) ص ٥٢-٥٣ . حيث ذكر : «أن ملهى الوجوب صحه الرافى
(ت ٦٢٣ هـ) وكذلك الثورى (ت ٦٧٦) من الشافعية . وقد نقله عن البجيرى على
الخطيب (الباب الحلى ١٣٧٠ هـ) ٤-٣٢٧ ولكنه لم يذكر عما إذا كان القول محمولاً على
الفتاوى فيجب عليه المشاورة أم الحاكم .
==

ورأى يرى التلب والاستحباب ، وهو- اتجاه عامة السلف .
 وسنعرض أدلة القائلين بالوجوب من القرآن والسنة ومن السوابق
 على صدر الإسلام مع مناقشتها ، وذلك في المبحث الأول . ثم نناقش في
 المبحث الثاني أدلة القائلين بالتلب .

== وقال « اعطاه الخطاب الشريف في حال الإفكال » (منه المطبوع ٤- ٣٩١) ولكن
 هذا غاص بالقضاء كما هو مفهوم القول .
 - ونقل عن بعض فقهاء المالكية أنهم يرون الوجوب وأشار إلى شرح الخطاب المطبوع
 مع التاج والإكليل (مطبوعة السمادة بمصر ١٣٢٩ هـ) ٧- ١١٧ وأيضاً ١- ٢٧٣ .
 - ذكر أن الدخيل والمسوق في الشرح الكبير ٢- ٢١٢ ، ذكر في غصائل انتهى
 صل الله عليه وسلم وجوب المشاورة عليه .

المبحث الأول

القائلون بالوجوب

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

(١) قوله تعالى : ﴿ فَمَا أُوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَوَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ . وَالَّذِينَ يَحْتَسِبُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ ، وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْضَوْنَ . وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (١) .

فقد بين الله سبحانه وتعالى الصفات الأساسية التي تميز المؤمنين وملحهم بها ، وذكر من ضمن هذه الصفات أن أمرهم شورى بينهم (٢) . وقد ذكر الله صفة الشورى بالجملة الإسمية التي تفيد الاستقرار والثبوت (٣) .

ومن ثم فإن وصف المؤمنين فيها بأن « أمرهم شورى » يفيد أن الشورى من خصائص الإسلام التي يجب أن يتحلل بها المؤمنون سواء كانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة بعد (وكان ذلك حال المساميين في مكة) ، أو كانوا يشكلون دولة قائمة بالفعل كما كان حال المساميين في

(١) الآيات ٣٦ - ٣٨ من سورة الشورى (مكية) .

(٢) د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية (الطبعة السادسة ١٩٧٦ - دار الفرات - ص ٣٣٤) .

(٣) تفسير ابن كثير (أبو القداءر حماد الدين ، الخليفة المورخ ث ٨٧٧ هـ) (ط . ١٩٦٨) ١٢٦-٤ ، ويشيف الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية (دار الانتصار ١٩٧٧) ص ٢٦ ، قائلا : « إن الله سبحانه وتعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم وساق وصفهم جملة مساق الأوصاف الناجية والسجايا اللازمة كآله شأن الإسلام ومن مقتضياته » .

المدينة (١) . فهي وصف ملازم للمؤمنين كالصلاة ، فإذا لم يسمح للمسلم أن يتخلى عن الصلاة ، فكذلك لا يسمح له بترك إقامة الشورى (٢) . خاصة في الأمور المتعلقة بالمصالح العامة .

ولقد ذكر الله ، صفة الشورى بعد صفة الصلاة ، التي هي عماد الإسلام وقبل صفة الزكاة ، فوضع الشورى بين إقامة الصلاة وأداء الزكاة من أكبر الأدلة على وجوبها (٣) . ودل هذا على أنه إذا كانت الصلاة فريضة عبادية والزكاة فريضة إجتماعية ، فإن الشورى فريضة سياسية (٤) . لذا قال الإمام أبو بكر الجصاص (٥) ، بعد أن ذكر الآية :

يدل على جلالة موقع المشورة لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة ويدل على أننا مأمورون بها .

(١) د. محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية (المكتب المصري الحديث ١٩٧٥) ص ١٠٦ - نقلا عن سيد قطب في ظلال القرآن (ط ٧ - ١٩٧١ بيروت) ٢٢٩-٥ .

(٢) الشيخ عبد المنعم النمر : صحيفة الأهرام ٧٧-٦-٣ بتحقيق محمد إبراهيم ويقول الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه : الإسلام وأرضاعنا للسياسة (بيروت ٦٧) ص ١٥٥ :

« فإنه لا يكفل إيمان قوم يتروكون الشورى ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة » .

(٣) تفسير ابن كثير : (ط ١٩٦٨) ٤-١٢٦ .

(٤) د. حل عبد جريفة : المفروعة الإسلامية العليا (مكتبة وهبة ١٩٧٥) ج ٢٥٤ .

وأيضاً راجع :

للأستاذ عبد المنعم عبد الستار - يوسف القرضاوى - أحمد المسال : البحوث الإسلامية (١٩٦٨ قطر) ٣-٤ « فبطل الشورى نسقاً للصلاة والاستجابة لأمر الله ، فهي حكم وواجب مثلها » . وللأستاذ عبد الكريم الخليل : الوعى الإسلامى - العدد ٦٩ (كويت) (١٩٧٥) ٩٠ ، أكتوبر (١٩٧٥) ص ٤٣ . حيث يقول :

« في هذا أمر ملازم للمسلمين بالشورى في أمورهم ، حيث أثبت قوله تعالى بركبتين من أركان الدين وتوسطهما . فكان حكم الشورى حكمهما من حيث الوجوب والإلزام فالآية خير يراد بها الأمر والإلزام » ويقول الشيخ محمود شلتوت في كتابه : الإسلام حقيقة وشريعة (١٩٦٨ الطبعة الرابعة) ص ٤٥٩ : « فى الكتاب الكريم سورة عرفت باسم سورة الشورى وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت «الشورى» عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة » .

(٥) أحكام القرآن : الجصاص . ج ٣ ص ٣٨٦ .

المناقشة :

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول : دعوى الخصوصية :

لأن الآيات نزلت في الأنصار ، فهي خاصة بهم . فقد كان الأنصار في المدينة قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم حملوا عليه ، فمدحهم الله تعالى به (١) .

وقال آخرون : بل تشاورهم واجتماعهم في دار أبي أيوب ، على الإيمان والنصرة للرسول صلى الله عليه وسلم ، حين جمعوا بظهوره (٢) .

ويؤيده ، المروى عن ابن عباس وقتادة (٣) : أن السورة مكية إلا أربع آيات منها أنزلت بالمدينة (٤) .

(١) تفسير القرطبي للإمام (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي المفسر المالكي ت في مصر ١٦٧١هـ) ١٦-٣٦ .

(٢) تفسير القرطبي : المرجع السابق ١٦٠-٣٦ .

(٣) هو : قتادة بن دعامة : (مفسر ، حافظ ، ثقة ، من أهل البصرة ت ١٠٨هـ) .

(٤) تفسير القرطبي - المرجع السابق - ص ١٦-٣٦ .
وأيضاً :

- تفسير الطبري ج ٢٥ ص ٢٢ . (ط ٢ دار المعرفة ١٩٧٢ بيروت)

- تفسير خرائب القرآن : للشمساذوري (أبو عبد الله ، الحاكم ، الشافعي وله المستدرک على الصمعيين ، أخذ عليه تصاحبه رغم أنه كان حافظاً ت ٤٥٥هـ) الكتاب بهامش تفسير الطبري (ط ٢ دار المعرفة ١٩٧٢ بيروت) المجلد ١١ الجزء ٥ ص ١٩ وجزء ٢٥ ص ١٩ .

- زاد المسير في علم التفسير : لابن الجوزي (المفسر الفقيه الحنبلي ت ٥٩٦هـ) ٧-٧٠ .

- تفسير الجلالين : للإمامين : جلال الدين محمد بن أحمد المحلى وجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي - مطبوعات مكتبة محمد هاشم الكتيبي ، دمشق ١٩٥٨ ، ص ٦٣٨ .

- أحكام القرآن : ابن العربي (محمد بن عبد الله ، الإمام الحافظ القاضي المالكي

ت ٤٤٣هـ) ٤-١٦٥٥ .

قال : (وأمرهم شورى بينهم) يعني به الأنصار .

- روح المعاني : للألويسي (شهاب الدين - عالم المفسر ت ١٢٧٠هـ ١٨٥٢م) ج ٢٥ ص ٤٦ ، قال : وقيل نزلت في الأنصار .

- الكشاف : للزمخشري (المفسر والأصول والفنون ت ٥٢٨هـ) ، (دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى) بدون تاريخ ١/٢٢٨ .

وأجيب عن الوجه الأول : بعدم التسليم بالخصوصية وذلك لأمرين :

الأول :

أن أكثر الروايات على أن سورة الشورى كلها مكية ، وعلى ذلك

الجمهور (١) .

ونجد أن المراجع التي ذكرت أن هذه الآيات نزلت في الأنصار ونسبت الرواية لابن عباس وقتادة ، إما لم تذكر السند أو ذكرت الرواية بصيغة التضعيف (٢) .

ثم إن بعض التفسير وإن ذكرت أن الآيات نزلت في المدينة إلا أنها لم تخصصها بالأنصار بل صرحت بأنها عامة في الأنصار والمهاجرين (٣) .
ثم إن بقية التفسير على مكية السورة كلها ولم تستثن شيئاً .

(١) زاد المسير : ٣-٣٧٠ .

وفيه «وهي مكية ، رواه العوفي وغيره عن ابن عباس ، وبه قال الحسن ، وعكرمة ، ومجاهد ، وقتادة والجمهور . . .»

- والعوفي : هو «حلية العوفي ، قال الحافظ في التقرير : صلوق يخطئ كثيراً» وقال الذهبي في الميزان : «ضعيف» وقد اتهم بالتدليس أيضاً . راجع الترجمة : سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ ناصر الدين الألباني ٣٥-١ .

- وعكرمة : هو «أبو عبد الله عكرمة البربري ، مولد ابن عباس ، كان نقياً علماً بالتفسير والسنة إلا أنه رأى رأى الخوارج ، ولهذا تجنبه الإمام مالك والإمام مسلم فلم يروها له ، بالمدينة ت ١٠٧ هـ (ومجاهد هو : مجاهد بن جبر : تابعي مفسر من أهل مكة ، كان شيع القراء والمفسرين ، أخذ التفسير عن ابن عباس ت ١٠٤ هـ) ، انظر الترجمة : الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٩٧ و ١١٨ .

(٢) زاد المسير ٣-٣٧٠ حيث قال «وحكى عن ابن عباس وقتادة قالاً : إلا أربع

آيات . . .»

- وراجع : الدر المنثور في التفسير بالمأثور للإمام السيوطي ت ٩١١ هـ (دار الثقافة بيروت) ج ٢ ص ٦٠ حيث يقول «أخرج ابن مردويه عن ابن عباس ، قال : نزلت حق ، بمكة» ومثله نقل عن ابن التزيير . ويلاحظ أن السيوطي ، لم يرو شيئاً في الدر المنثور يفيد أن الآيات نزلت في الأنصار ، ولم يذكر أي أثر عن ابن عباس أو غيره يفيد هذا المعنى .

(٣) تفسير ابن عباس (عل هامش الدر المنثور للسيوطي ت ٩١١ هـ) - دار الثقافة بيروت ٦-٦٠ حيث قال : «وهي كلها مكية إلا خمس آيات نزلت في أبي بكر وأصحابه» يعني الأنصار والمهاجرين فلهم مدنيات .

وبذلك تسقط دعوى الخصوصية ويتضح لنا أن الآيات تبين أن الشورى
صفة مقررّة وملازمة للمجتمع الإسلامى فى مكة قبل أن تقوم دولة
الإسلام فى المدينة .

وهذا هو معنى العموم هنا .

الثانى :

وحتى على التسليم بأن الآيات خاصة بالانصار ، فإنه قد تقرر فى
الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، خاصة وأنه لا تأثير
لخصوصية السبب هنا .

الوجه الثانى :

لا دلالة فى قوله تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ على الوجوب ، لأن
الآية تبين أن الشورى صفة مملوكة فى المؤمنين ، ولا يستلزم هذا أكثر
من أن تكون منسوبة . فالآية تدل على التنب (١) .

وأجيب عن هذا الوجه :

بأن الله مدح المؤمنين العاملين بالشورى ، ومعنى ذلك أن هذه الصفة
مطلوب تحقيقها — على اللوام — فى المجتمع الإسلامى . وهذا يعنى أنها
صفة ملازمة لهم ، يجب عليهم أن يحافظوا على استمرارها فيهم ، ومن ثم
فهى واجبة .

وورودها بالجملة الإسمية الخبرية ، أبلغ فى الثبوت وال لزوم (٢) .
وذكرها بين واجبين يؤكد وجوبها .

ونوقش هذا الجواب : بأن ملازمة صفة الشورى للمسلمين لا تعنى

(١) لهذا يقول الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى — مجلة الأزهر — ج ٩ سنة ٤٣ .
(ذو القعدة ٩١ ، ديسمبر ٧١) ص ٨٤٨ : (أن الآية تقرر خبراً ولا تأمر بإنشاء) .

(٢) راجع : روح المعاني : للأخوين ٢٥-٤٦ ، قوله : « وجب » بالجملة
الإسمية مع أن المصنف عليه جملة فعلية ، لدلالة على أن التشاور كان سائماً المستمرة ، قبل
الإسلام وبعده .

بالضرورة أنها واجبة ، وكذلك ذكرها بين واجبين لا يستلزم الوجوب ،
لجواز كونها منلووبة .

الرد : ورد بأن ملازمة هذه الصفة وجريانها مجرى العادة المتكررة ،
حتى أصبحت نظاماً راسخاً - في العهد النبوي والراشدي - وعدم النقل
- ولو مرة - بأن هذه العادة تخلفت ، كل ذلك يعني بالضرورة أنها واجبة
وإلا لو كانت - منلووبة - فحسب ، لنقل تخلفها ولو مرة ، كما هو شأن
المنلوب . وعلى ذلك فذكرها بين واجبين يؤكد هذا الوجوب .

(ب) قوله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ
القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا
عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين ﴾ (١) .

فهذا النص صريح في وجوب المشاورة لأن ظاهر الأمر للوجوب
إلا إذا صرفته قرينة عن ذلك ولا قرينة صارفة عن الوجوب هنا (٢) .

وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة - أحد - التي استشار الرسول
صلى الله عليه وسلم المسلمين في الخروج إلى عدهم أو البقاء في المدينة
- وكان رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم البقاء - ولكن أخذ برأى
الغالبية الذين أشاروا بالخروج . ثم كان من أمر مخالفة الرماة لأمر النبي
صلى الله عليه وسلم وهزيمة المسلمين . فنزلت هذه الآية تأمر الرسول بالعفو
عن المخطئين وأن يستمر على دوام المشاورة ، وألا تكون هذه النتيجة
- أي الهزيمة - مانعة من الاستمرار في الشورى . ذلك لأنه لو حصل الخطأ
مرة فقصوب المشاورة أكثر من خطئها .

ونزول الأمر بالشورى في مثل هذا الظرف يؤكد وجوبها ، ولهذا
فالأمر هنا للوجوب ، ومن ثم يعتبر قاعدة ملزمة لجميع من يأتي بعده
- عليه الصلاة والسلام - ويحل محله بهذه الصفة (٣) .

(١) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (ملية) .

(٢) د. عبد الكريم زيدان : القرد وللولة في الشريعة الإسلامية (مكتبة المنار .
الكويت ١٩٦٥) . ص ٣٢ - ٣٣ .

- د. محمد سعاد جلال : صحيفة الجمهورية في ٩-٢-١٩٧٧ .

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي (الدار السلفية -
كويت ١٩٧٥) ص ٣٩ .

المناقشة :

وقد نقض هذا الدليل بثلاثة أوجه :

الوجه الأول :

أن الأمر في قوله تعالى ﴿ وشاورهم ﴾ صرف عن الوجوب إلى التنب ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحاجة للشورى (١) فقد أغناه الله بتوفيقه للصواب ، وبإلوحى عن الشورى (٢) .

ويذهب معظم المفسرين إلى أن الأمر هنا للتنب . وينقلون روايات عديدة - بعضها عن كبار التابعين - في المعنى المقصود أو الحكمة من هذا الأمر المنتوب ، وهذه أهمها :

١ - أنه لتطيب نفوس الصحابة ، واستجلاب مودتهم ، ورفع أقدارهم (٣) .

(١) الدر المنثور : للسيوطي ٩٠-٢ ، روح المعاني للألوسي ١٠٦-٤ الحسن الكبير البيهقي ١٠٦-٤ وقد روي عن الحسن (الحسن بن يسار البصري ، تابعي وإمام أهل البصرة ولد بالمدينة وتوفي بالبصرة سنة ١١٠ هـ) .

انظر الترجمة الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٤٨ وقال ابن سعد في ترجمته : « كان حلياً جامعاً ثقة - ما أومله ليس بحجة » وحتى لو فرض أن الحسن وصل الحديث وأسنده ولم يصرح بالتصحيح أو السماع كما لو قال : (عن سمرة) أو (عن أبي هريرة) لم يكن حديثه حجة ، فهو لم يسمع عن أبي هريرة ، قال الحافظ الذهبي في « ميزان الاحتياط » « كان الحسن كثير التخليص ، وعلموا ما كان له من أبي هريرة في جملة المتخليص » .

راجع الترجمة أيضاً : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة : تخريج الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ط ٢ دمشق ١٣٨٤ هـ) المجلد الأول ، ج ١ ص ١٥ .

(٢) الدر المنثور ٩٠-٢ ، روح المعاني ١٠٦-٤ .

أخرج ابن عدى والبيهقي في الشعب - بسند حسن - عن ابن عباس قال : « لما نزلت ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما أن الله ورسوله لفنان فيها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي ، فن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيماً » . وسبق أن الحديث غير محفوظ .

(٣) وهو مروى عن قتادة ، والريبع بن أنس (روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن وأخذ عنه كثيرون ، ثقة ، ت ١٣٩ هـ) ، وابن إسحاق (المورخ ، وثقه أصحاب الحديث وأخذوا عنه ت ١٥١ هـ) وأشهر من روى عنه ابن هشام صاحب السيرة) ومقاتل (وهو مقاتل ابن سليمان البجلي ، من أعلام المفسرين ، كان يروى الحديث ، قال الذهبي =

وينقلون عن الإمام الشافعي قوله : نظير هذا ، قوله صلى الله عليه وسلم : « البكر تستأمر في نفسها » إنما أراد استبطابة نفسها ، فإنها لو كرهت كان للأب أن يزوجه ، وكذلك مشاورة إبراهيم عليه السلام لابنه حين أمر بلجحه من هذا القبيل (١) .

٢ — ليعلمهم ما في المشاورة من الفضل ولتقتنى به أمته من بعده ويصير سنة (٢) .

٣ — ليعلم الرسول صلى الله عليه وسلم مقادير عقول الصحابة ومدى إخلاصهم (٣) . إلى غير ذلك من الأوجه .

== في تلخيص المستدرك ، ليس بثقة ولا صادق ، ت ١٥٠ هـ .
انظر هذا الرأي في :

الدر المنثور ٢-٩٠ ، روح المعاني ٤-١٠٦ ، زاد السير ١-٤٨٨ ، معالم التنزيل في التفسير : للإمام أبي محمد الحسين سمعد البغوي الشافعي ت ٥١٦ هـ (نقل فيه بالإسناد من مفسري الصحابة والتابعين ومن بعدهم ١-٣٦٦) بهامش تفسير الخازن طبع المكتبة التجارية بمصر .
مجمع البيان في تفسير القرآن : الطبرسي (أبو حمزة) ، من أكابر علماء الإمامية ، مفسر وعقيد وفقيه ، ت ٥٤٨ هـ ، (طبع ونشر دار الفكر ، بيروت ١٩٥٥) ٢٤/٥٨ .

تفسير القرطبي ، ٤/٢٤٩ .

فتح القدير : للشوكاني ١/٣٦٠ .

الكشاف : للزجاج ١/٤٣٢ .

تفسير ابن كثير ١/٢٠ .

(١) زاد المسير ١/٤٨٨ ، تفسير القرطبي ٤/٢٤٩ ، تفسير الرازي ٩/٦٧ .
(٢) وهو مروى عن الحسن والفضال وسفيان بن عيينة : انظر الدر المنثور ٧/٩٠ ، روح المعاني ٤/١٠٦ ، زاد المسير ١/٤٨٨ ، تفسير القرطبي ٤/٢٤٩ ، الكشاف ١/٤٣٢ ، مجمع البيان ٤/٢٤٣ ، تفسير الرازي ٩/٦٦ ، معالم التنزيل ١/٣٦٧ . والفضال (هو الفضال بن مزاحم الحلال ، روى عن ابن عمر وأبي هريرة وأنس وغيرهم ، وقيل لم يثبت سمعه لأحد من الصحابة ، ثقة مأمون . في سبيل بن جبير فأعطاه التفسير ، توفي ١٠٦ هـ بخراسان) .

وسفيان بن عيينة : (حدث الحرم المكي ، ولد بالكوفة وسكن مكة وتوفي بها سنة ١٩٨ هـ حافظ ، ثقة ، له الجامع في الحديث وكتاب في التفسير) راجع الترجمة في : الثوري بين النظرية والتطبيق . ص ٤١ ، ٤٢ .

قال ابن حجر في الفتح ١٧/١٠٢ : أخرجه ابن أبي حاتم — بسند حسن — عن الحسن ، قال (قد علم أنه ما به إلهام حجة ، ولكن أراد أن يستن به من بعده) .

(٣) مروى عن الفضال : الدر المنثور ٢/٩٠ ، زاد المسير ٢/٨٨٨ .

ويجاب عن الوجه الأول بالآتي :

أولاً : لا قرينة تصرف الأمر هنا عن الوجوب إلى التنب ، لأن الأصل في الأمر أنه يفيد الوجوب ، ولا يجوز العدول إلا لدليل مانع ، وهذا غير موجود في هذا الوضع (١) . لاسيما وأن الآية نزلت بعد غزوة أحد في ظرف بالغ الحرج ، فسبب نزول الآية قرينة تدل على الوجوب (٢) .

ثانياً : وأما أن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس محتاجاً للشورى لأنه مستغنى بالوحي والإلهام عن الشورى ، فردود بأن "الشورى إنما تكون في الأمور التي لا وحي فيها ولا إلهام . والنبي صلى الله عليه وسلم في الأمور الدنيوية بشر يصيب ويخطئ" وإن كان الله تعالى يبين له وجه الصواب فيها بعد (٣) .

(١) د. محمد حماد جلال . صحيفة الجمهورية في ١٩٧٧/٢/٩ .

(٢) يقول الأستاذ سيد قطب في ظلال القرآن (الطبعة السادسة) المجلد ٢ الجزء الرابع ص ١١٩ ، ١٢٠ : « لقد جاء هذا النص (الآية الكريمة) حطب وقود نتائج للشورى تبدو في ظاهرها خطيرة مريعة .. ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنفذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أخرج الظروف .. ولكن الإسلام كان ينشئ أمة ، ويربها ، ويمهدا لقيادة البشرية ، وكان الله يعلم أن غير وسيلة لتربية الأمم وإصلاحها للقيادة الرشيدة أن تربى بالشورى ، وأن تدرب على حمل التبعة وأن تقتضى تصرف كيف تسمح خطأها ، فهي لا تصلح للصواب إلا إذا زولت الخطأ ، والخطأ لا يتم إذا كانت الحصيلة هي إنشاء الأمة المبررة .. » .

ويقول أيضاً « وانحصار الإخطاء والثرات والخطائر في حياة الأمة ليس فيه شيء من الكسب لها ، إذا كانت نتيجة أن تظل هذه الأمة قاصرة كالطفل تحت الوصاية ، إنها في هذه الحالة تنحصر عسائر مادية وتحقق مكسبها مادية ، ولكنها تنحصر نفسها وتنحصر وجودها وتنحصر تربيتها » .

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق : المرجع السابق ، ص ١٢١ . وراجع للأستاذ سيد قطب : « في ظلال القرآن » ، المجلد ٢ ، ص ١١٩ ، ١٢٠ حيث يقول : « ولو كان وجود القيادة الراشدة يمنع الشورى ويحل للقيادة أن تستقل بالأمر .. لكان وجود محمد صلى الله عليه وسلم ومنه الوحي من الله سبحانه وتعالى كافياً لحرمان الجماعة يوم أحد من حق الشورى ، ولكن وجود محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومنه الوحي الإلهي .. لم يبلغ هذا الحق ، لأن الله سبحانه يعلم أن لا بد من موازنة مبدأ الشورى في أعظم الشؤون ومهما تكن النتائج . »

وحتى إذا سلمنا بأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن بحاجة للشورى فهل نحن كذلك ؟ وإنما نحن نتناقش في وجوب الشورى عموماً لا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم وحده .

ثالثاً : وأما القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمره الله بهذا تطبيقاً لقلوب أصحابه ، ورفعاً لأقذارهم ، إلى غير ذلك من الأوجه التي ذكرها أصحاب الرأي الذي تناقشه ، فهذه الأوجه المذكورة لا تنافي الوجوب بل تؤكد ، ولهذا فإن الجصاص لا يجوز أن يكون الأمر على جهة التطبيب .

وجزم لا بد أن يكون لمشاورة صلى الله عليه وسلم لإيادهم قاعدة وهي الاستظهار بما عندهم (١) والاستفادة من آرائهم (٢) . كما ذهب إليه الرازي (٣) .

== ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي .. في هذا الوقت - يوم أحد - ليقرر المبدأ .. وليثبت هذا القرار في حياة الأمة المسلمة . لأن وجود الأمة الراشدة مرهون بهذا المبدأ . وهو - رحمه الله - يرتب على حرمان الأمة من الشورى يدعى القيادة الملهمة ، حرمانها من وجودها وخسارتها لنفسها .

(١) أحكام القرآن : الجصاص ، ص ٤١ . إذ يقول : « وغير جائز أن يكون الأمر على جهة التطبيب ، لأنه لو كان معلوماً عنهم أنهم إذا استظفروا جمهورهم في استنباط الصواب عما مثلوا عنه ثم لم يكن ممولاً به لم يكن في ذلك تطبيب نفوسهم ، بل فيه إضاعتهم » وجزم لا بد أن يكون لمشاورة صلى الله عليه وسلم لإيادهم قاعدة ، هي الاستظهار بما عندهم . ولكن « الأئمة » في (روح المعاني) ١٠٦/٤ يبدأن أن أورد رأي الجصاص رد بأنه لا مانع من أن يكون الأمر لتطبيب النفوس والاستظهار برأيهم وليس لجرد التطبيب فقط . وواضح أنه لا منافاة بين الوجهين .

وراجع النظام السياسي للدولة الإسلامية » للدكتور محمد سليم العوا . ص ١٠٩ قوله : « وليس ثمة ما يمنع من القول بأن تطبيب القلوب هو أحد أسباب الأمر بالشورى وإنما ليس السبب الوحيد » .

(٢) انظر مقال « السياسة الدستورية الشرعية » لفخيلة الشيخ رشق الزلياني « مجلة الأثر »

صفر ١٣٦٦ هـ ، ج ١٨ قوله : « وما كان لإيجاب الشورى عليه صلى الله عليه وسلم لجرد تطبيب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم ، ولا تنظيم أقدارهم ، ولا لمن الشورى للأمة فحسب ، بل للاستفادة برأيهم في تعرف حكم ما لا نص فيه » .

(٣) التفسير الكبير : للإمام الرازي ٦٦/٩ حيث يقول : « أنه عليه السلام وإن كان أكل الناس حلالاً إلا أن علوم الخلق متناهية ، فلا يبعد أن يضطر بياك إنسان من وجوه المصالح ما لا يضطر إليه ، لاسيما فيما يفعل من أمور الدنيا ، فإنه عليه السلام قال : « ألم أعرف بأمور دينكم » إلخ .

ومتقتضى هذا الوجه أن يكون الأمر للوجوب .

وابتها . وما نقل عن الإمام الشافعي - رضي الله عنه - أن الأمر في ﴿ وشاورهم ﴾ صرف عن الوجوب إلى التندب ، قياساً على قوله عليه السلام « واليكر تستأمر في نفسها » فلو أكرهها الأب جاز ، لكن الأولى ذلك تطبيقاً لنفسها ، فكذلك هنا . يناقش بأنه قياس مع الفارق لأن الشورى أمر عام والمقيس عليه أمر خاص . ثم إن حكم المقيس عليه ليس محل اتفاق .

وأما القول بأنه لو كان واجباً لصرح به النبي صلى الله عليه وسلم ، فالجواب بأن النص ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ صريح في الوجوب وتطبيق النبي صلى الله عليه وسلم للنص بمثابة التصريح بذلك فيحمل على الوجوب مباشرة .

وبهذه الأجوبة ، فالأمر في الآية للوجوب ولا يصح صرفه للتندب .

للوجه الثاني :

الخطاب في قوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي هذا يقول الإمام الشوكاني :
والاستدلال بالآية ﴿ وشاورهم ﴾ على الوجوب إنما يتم بعد تسليم أنها غير خاصة برسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بعد تسليم بأن الخطاب الخاص يعم الأمة أو الأئمة .
وذلك يختلف فيه عند أهل الأصول (١) .

وأجيب عن الوجه الثاني بالآتي :

- ١ - لا دليل على أن الخطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم .
- ٢ - أن الراجع - في الأصول - أن الخطاب الموجه للنبي صلى الله عليه وسلم ويتضمن أمراً قهرياً - هو خطاب موجه للأمة عرفاً - إلا

(١) نيل الأوطار للشوكاني (الباب الحلبى ١٩٦١) ٢٢٩/٧ .

ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام (١) .

٣ - أن الخطاب موجه للنبي صلى الله عليه وسلم بعفته قائلاً ورئيساً للدولة ، وهذا يعنى أن الحكم ، وهو وجوب المشاورة ، مرتبط بعفته ، وهى كون المخاطب به رئيس دولة . والحكم مرتبط بعفته دائماً ، ومن ثم فأى حاكم يأتى بعده عليه الصلاة والسلام ، يكون مأموراً بالمشاورة ، لأنه حيث تحققت العلة وجب تحقق الحكم .

الوجه الثالث :

وينقل البعض (٢) عن ابن حزم (٣) أنه حمل الآية على التلب فهو يقول : « نسأل من زعم لزوم المشاورة ... فإن قالوا لا يصح شيء من الشرع إلا بمشاورتهم بكلهم أتوا بالهال وإن قالوا يصح بمشاورة البعض ، قلنا فإذا البعض ؟ وكل حله ؟ » .

الجواب عن الوجه الثالث :

إن كلام ابن حزم مقصور على أمور الشرع كما صرح به فى الأحكام (٤)

(١) الشيخ محمد أبو النور زهير : أصول الفقه (مطبعة دار التاليف) ، الجزء الثاني ٢١٨ ، ٢١٩ . وقد ذكر آيات تؤكد هذا المعنى . لن ذلك :

١ - قوله تعالى : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لهن) فلو كان الخطاب خاصاً به لقال تعالى : « إذا طلقتم النساء فطلقتهن » .

٢ - قوله تعالى : (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) مع قوله تعالى : (غالبة من دون المؤمنين) وقوله تعالى : (ومن الليل تهبه به نافلة لك) . فلو كان الخطاب خاصاً بالرسول فى الآيتين لكان قوله : « غالبة لك » وقوله « نافلة لك » غير مفيد فائدة جديدة ، وذلك خلاف الظاهر .

وذكر أيضاً أن أهل المرف يفهمون من قول القائل لمن له منصب الولاية والافتداء : اركب لمتاجزة العدو . أن هذا الخطاب ليس خاصاً به ، بل هو خطاب له ولأتباعه ، مع أن اللغة تجعل هذا الخطاب خاصاً بالمأمور ، والنبي صلى الله عليه وسلم قوة للأمة وجمع لهم ، فالخطاب له خطاب لأمة - عرفاً - إلا ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام .

(٢) د. صلاح الدين ديبس : الخليفة توليته وحزله - مؤسسة الثقافة الجامعية - (الإسكندرية) ص ٢٢١ ، وقد نقله عن مختصر أبطال القياس لابن حزم .

(٣) هو : أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، أصله من فارس ، ولد بقرطبة ، فقيه مجتهد ، له للمذهب الظاهري ، توفى سنة ٤٥٦ هـ .

(٤) الأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ، ص ٢٧٠ (مطبعة العاصمة بالقاهرة ، بتحقيق الشيخ أحمد شاكر) .

حيث يقول : « فصيح يقيناً أنه لم يجعل الله قط إلى الصحابة تحريماً ولا تحليلاً ، فقد صبح أنه لم يأمره الله تعالى قط بمشورتهم في شيء من الدين ، وصح يقيناً أن الذي أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه . . إنما هو ما أبيض لهم التصرف فيه كيف شاموا فقط » .

فعلى هذا فاعتراضه لا يرد على كلامنا لأنه لا مشاورة في أمور الدين ، فعدم التحديد بمن يشاورهم وهل هم البعض أم الكل لا يوقع في الحرج أو المحال ، ويكتفى في تحقيق الأمر أن يشاور النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة الحاضرين من حوله . . وكل أمر بحسبه ، فصيح أن يكون الأمر للوجوب . والله أعلم .

(ح) قوله تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ (١) .

ووجه الاستدلال من الآية :

أن الآية دالة على أن الحكومة الإسلامية مبنية على الشورى . بل يذهب الإمام محمد عبده إلى أن هذه الآية أقوى دلالة على الشورى من قوله تعالى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ . ومن قوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ ، لأن الآية الأولى وصف خبري لحال طائفة مخصوصة أكثر مما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه محمود عند الله ، وأما الآية الثانية فإن أمر الرئيس بالمشارة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر ، فإذا يكون إذا هو تركه ؟ .

وأما هذه الآية فلأنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدثون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو عام في الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم (٢) .

(١) الآية ١٠٤ : آل عمران (مدنية) .

(٢) تفسير المنار : الشيخ محمد رشيد رضا (مكتبة القاهرة) ٤٥/٤ . لكن الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه : نظام الحكم في الإسلام (دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٢) ص ١٧٩ . يقول : « أن حمل هذه الآية على طائفة متنا ، أولى أن نلفتنا إلى أداة ضالة لحراسة » .

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

وردت أحاديث في الشورى وطبقها الرسول صلى الله عليه وسلم علياً .

أولاً - من السنة القولية :

١ - عن علي رضي الله عنه قال : قلت يا رسول الله ، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء . قال : اجمعوا له العابد من أمي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوه برأى واحد . (١) .

فالحديث دال على وجوب التشاور في الأمور التي لا نفع فيها من قرآن أو سنة ، وكذلك دال على الأخذ برأى الأغلبية كما سنبينه فيما بعد .

== المجمع من أبيي والنظر والمنوان وإقرار المبدأ فيه ، ومن أن تكون دليلاً على وجوب مبدأ الشورى ، فضلاً عن أن تكون أقوى أدلة .

وقد رأينا أنه لا خلاف بين الرأيين فمبدأ الآية على المنى الذي ذهب إليه الدكتور محمد يوسف موسى ، لا ينافي أن يكون الأمر بالشورى داخلاً في عموم الأمر بالمعروف .

ويعقب الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ٤ - ٤٦ بقوله : « وما ذكره الإمام في منى (وأمرهم شورى بينهم) ومعنى (وفلورهم في الأمر) لعله يريد أنه يمكن أن يقال فهما كذا ، وإلا فكل من التصيين دال على وجوب كون حكومة المسلمين شورى .

ومجى النص الأول بسمية الخبر يؤكد كونه فرضاً حتماً ، كما عهد ذلك في الأساليب البليغة ، (يتريمن بأنفسهم) والنص الثاني صريح في الوجوب ، والباقيان له الأمة الخطيئة بالتكاليف في أكثر النصوص ، وإنما الآية التي نفسرها - أي (ولتكن منكم) ... إلخ - تفصيل لكيفية الفهم .

(١) أخرجه الخطيب في رواة مالك ، الفهرست للسيوطي ، ج ١٠ ، ص ٦ .

روح المعاني : للأقوي ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ١ - ٧٤ (الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٧) يلفظ : (تجملونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقضي فيه برأىك خاصة) .

ومثله عند الطبراني (إشار إليه الأستاذ أمين أسكن الإصلاحى في مجلة البحث الإسلامى

« الهند » ، العدد ٩ - ١٣ ، ص ٢٣) .

وكذلك عند النابى من أبو سلمة (يلفظ) « أن النبى صلى الله عليه وسلم مثل من الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة ، فقال : ينظر فيه العابدين من المؤمنين » راجع مجلة البحث الإسلامى (المربع السابق) .

وقد أجيب عن هذا الحديث : بأنه موضوع (١) وأيضاً هو خاص بالقضاء .

٢ - وأخرج الحاكم عن علي رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو كنت مستخلفاً أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد » (٢) . فالحديث دال على وجوب المشاورة في اختيار الحاكم ، وهكذا في جميع أمور الأمة الهامة .

وقد نوقش بأن في سند الحديث « عاصم » وهو ضعيف (٣) .

(١) الإحكام في أصول الأحكام : لابن حزم ، ص ٧٧١ : حيث ذكر الحديث المذكور في المتن ، ثم قال : « وأما خبر علي فموضوع مكنوب ، ما كان قط من حديث علي ومن حديث سعيد بن المسيب ولا من حديث يحيى بن سعيد ولا من حديث مالك ولم يروه قط أحد عن مالك إلا سليمان بن يزيد الإسكندراني ، وهو مجهول ، ولا يخلو ضرورة من أنه وضعه أو دلّسه عن وضعه » .

ونقل صاحب « الثوري بين النظرية والتطبيق » ، ص ١٥٤ عن « أعلام المؤمنين » ١ - ٦٥ قوله : « وهذا غريب جداً من حديث مالك . وإبراهيم البرقي وسليمان - وهما راويان في الحديث - ليسا من صحيحهما » .

وراجع : سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (مخطوط) الحديث رقم ٤٨٥٤ قوله : « ضعيف ، أخرجه ابن عبد البر في « الجامع » ٢ - ٩٠ من طريق إبراهيم ابن أبي الخياط البرقي ، قال حدثنا سليمان بن يزيد الإسكندراني قال : حدثنا مالك بن أنس إلخ . وقال « هذا حديث لا يعرف من حديث مالك إلا هذا الإسناد ولا أصل له في حديث مالك عنهم ولا في حديث غيره » ، وإبراهيم البرقي وسليمان بن يزيد ليسا بالقويين ولا من صحيح به ولا يعول عليه .

قلت : وسليمان بن يزيد ، قال أبو سعيد بن يونس : منكر الحديث كما في الميزان . وساق الخطيب في كتاب « الرواة من مالك » من طريق إبراهيم عن سليمان وقال : لا يثبت عن مالك » .

(٢) المستدرك : للحاكم (الناشر : مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب) ٢ - ٣١٨ وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد . على شرط الشيخين ولم يخرجاه » . ولكن توثيق الحاكم - لوحده - لا يثبت به ، فقد سبق الإشارة إلى إنكار العلماء على الحاكم تصحيحه لأحاديث ضعيفة . وتعبه « الفحسي » في « التلخيص على المستدرك » بقوله : (قلت « عاصم » ضعيف) .

(٣) ذكر الحافظ ابن حجر الصفاق (من أئمة أهل الجرح والتعديل ، توفي سنة ٨٥٢ هـ) في « تهذيب التهذيب » (دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ) ، ج ٥ ، ص ٥٤ عن « عاصم » الآق : « وثقه المنيني والمبطل وابن سعد ، وقال التلصاني : ليس به بأس ، وقال البزار : هو صالح الحديث . وضعفه : الجوزجاني وابن عدي ، وقال ابن حبان : كان رده الحفظ فأنشئ الخطأ ، على أنه أحسن حالا من الحارث الأعور » .

٣ - وأخرج ابن على والبيهقي في الشعب - بسند حسن - عن ابن عباس قال : لما نزلت ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما إن الله ورسوله لفتيان عنها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ومن تركها لم يعدم غيأً (١) .

فالرشد قرين الاستشارة والتي قرين تركها ، وهذا أقوى دليل على وجوبها (٢) .

ونناقش بأن الحديث « غير محفوظ » (٣) .

٤ - أخرج عبد بن حميد والبخاري في الأدب وابن المنذر عن الحسن رضي الله عنه ، قال : « ما تشاور قوم قط إلا هدوا وأرشد أمرهم » (٤) وفي رواية أخرى ورد مرفوعاً (٥) .

وقد نوقش بأن الحديث مرسل (٦)

فضلا عن عدم دلالة الحديث على الوجوب .

(١) الدر المنثور للسيوطي ٢ - ٩٠ ، روح المعاني : للأوسى ٤ - ١٠٦ .

(٢) الأستاذ زكريا البري : الحرية السياسية في الإسلام ، ص ١٣٢ . نقله عنه د. يعقوب محمد الميحيي : مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ١٠١ .

(٣) مجمع الحديث : الشيخ المحقق محمد ناصر الدين الألباني (خطوط) ، قال : « رواه ابن على (٢٣٨ - ١) عن عباد بن كثير السيل عن ابن طلوس عن أبيه عن ابن عباس قال : لما نزلت ... » حديث غير محفوظ ، وعباد هذا غير من عباد البصري .

(٤) الدر المنثور : للسيوطي ٦ - ١٠ .

وفي الأدب المنبر ١ - ٢٥١ ، قال الزهرى : قال أبو هريرة : « والله ما استشار قوم قط إلا هدوا لأفضل ما بحضرتهم » اهـ .

وهذا منقطع ، لأن الزهرى لم يسمع من أبي هريرة .

(٥) الكافي الثاني في تخریج أحاديث الكشاف (المطبوع مع الكشاف ، الناشر دار الكتب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ) للحافظ ابن حجر الملقب ٤ - ٢٢٨ قال و ذكره المصنف مرفوعاً في سورة آل عمران .

وقال في الفتح ١٧ - ١٠٢ (أخرجه البخاري في الأدب المفرد ، وابن أبي حاتم - بسند قوي - عن الحسن قال : ما تشاور قوم قط غيبتهم إلا هداهم لأفضل ما يحضرونهم) وفي لفظ : (إلا حزم الله لهم بالرشد أو الله يضيئ) .

(٦) قال الحافظ ابن حجر في « الكافي الثاني في تخریج أحاديث الكشاف » المرجع السابق ،

٤ - ٢٢٨ . « المحفوظ أنه من الحسن وعن طريقه كتمجه الطبري » .

٥ - وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر رضي الله عنهما .
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أراد أمراً فشاورة فيه وحصى ،
هدى لأرشد الأمور » (١) .

ويرد بأن الحديث دال على نذب الشورى لا وجوبها .

٦ - وأخرج الخطيب في رواية ملالك عن أبي هريرة مرفوعاً :
« استرشدوا العاقل ترشدوا ولا تعصوه فتلثموا » (٢) . ويمكن أن يقال
في هذا الحديث - إذا صح - بمثل ما قيل في الحديث السابق .

٧ - وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« إذا كان لأمرؤكم خياركم ، وأغنياؤكم ممحاءكم ، وأموركم شوري بينكم ،
فظهر الأرض خير لكم من بطنها » .

« وإذا كان أمرؤكم شراركم ، وأغنياؤكم بخلاءكم ، وأموركم إلى نساءكم ،
فبطن الأرض خير لكم من ظهرها » (٣) . والحديث ضعيف (٤) .

٨ - وأخرج الطبراني في الأوسط عن أنس ، قال : قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم : « ما خاب من استخار ولا ندم من استشار » (٥) .
والحديث ضعيف (٦) .

(١) القدر المثلوث : السيوطي ١٠-٦ . روح المعاني : للألباني ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

(٢) القدر المثلوث : السيوطي ١٠-٦ . روح المعاني : للألباني ، ج ٢٥ ، ص ٤٦ .

(٣) رواه الألباني ، وقال : حديث غريب .

رابع : مشكلة المصاحح الشيخ ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب ، بتحقيق الشيخ محمد
ناصر الدين الألباني (منشورات المكتب الإسلامي بدمشق ، سنة ١٩٦١) الحديث رقم (٥٣٥٨)

ج ٢ ، ص ٦٩٥ .

تفسير القرطبي ، للمرجع السابق ، ج ١٦ ، ص ٣٨ بلفظ « وأمركم شوري بينكم » .
(٤) تهذيب الأئمة ، لمصحح جامع الترمذي : للإمام عبد الرحمن المباركفوري (نشر المكتبة
السلفية بالمدينة سنة ١٩٦٤) ١٤٤-١٤٥ ، قال : هذا حديث غريب ، لا نعرفه إلا من حديث صالح
المرى ، وصالح في أحاديث غرائب لا يتابع عليها ، وهو رجل صالح . ونقل عن التفرير .
قوله : « صالح بن بشير المرى ، المتأخر الزمان ، ضعيف بن الباقية » .

(٥) القدر المثلوث : السيوطي ٢-١٠٠ . وذكره السيوطي في الجامع الصغير ٢-١٤٥ .

(٦) كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس : للشيخ
إسماعيل الجولقي (توفي سنة ١١٦٢ هـ) (دار إحياء التراث ، بيروت ، الطبعة الثانية سنة
١٣٥١ هـ) قال : « وفي سنده ضعيف جداً ، رابع حديث ٢٤٠٥ ، ص ١٨٥ » .

٩ - وعن أبي هريرة قال : « ما رأيت أحداً أكثر خطورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١) .

١٠ - روى سهل بن سعد الساعدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما شق قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأى » (٢) .
والحديث مرسل أو ضعيف (٣) . وعلى فرض صحته فلا يدل على الوجوب .

== وفي تفسير القرطبي ٤ - ٢٥٠ قال : « هذا حديث رواه الطبراني في الأوسط . والقضاعي عن أنس وحسنه السيوطي » .

وانظر أيضاً « الثوري بين النظرية والتطبيق : سلطان الثوري » ص ٣٠ حيث قال :
رواه الطبراني في الأوسط والضعيف عن أنس من طريق عبد السلام بن عبد القنوس وكلاهما ضعيف جداً . أنظر جميع الزوائد ، ج ٨ ، ص ٩٦ .

وذكره السيوطي عن أنس عن الطبراني في الأوسط وقال : حديث حسن . الجامع الصغير للسيوطي ، ج ٢ ، ص ١٤٥ .

(١) الدر المنثور ٢ - ٩٠ ، أخرجه عن أبي حاتم .

وفي سنن الترمذي ١٠ - ١٠٩ ، قال « أخرجه البخاري من حديث عبد الرزاق » . .
وفي نسخة الأصبهاني ٣٧٥-٥ قال : قال الحافظ في الفتح « رجاله ثقات إلا أنه منقطع » .
وراجع فتح الباري يشرح البخاري الحافظ شهاب الدين أبي الفضل السبكي ، المعروف بابن حجر ، ت ٨٨٥٢ (الباب الحلي سنة ١٩٥٩ م) ١٧-١٥٢ قال : إنه منقطع .

وكذلك قال في الفتح ٦ - ٢٥٨ : « قال مسر : قال الثوري : وكان أبو هريرة يقول ... »
قال : وهذا القدر حلله البخاري لإرساله ، لأن الثوري لم يسمع من أبي هريرة .

وفي فضل الله الصمد ١ - ٣٥٠ ، قال « وهو منقطع أو مختصر من الحديث الطويل في قصة الحديبية وغزوة الفتح » .

ولكن البهوتي في : معالم التنزيل - يهمل تفسير الخازن ١ - ٣٦٧ ، رواه بسند آخر :
عن عقيل بن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : « ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وفي سننه (طاهر بن زيد) وهو مجهول .

وورد باسم « طلحة بن زيد » في كتاب أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وآدابه ، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الله بن حبان المعروف بأبي الشيخ .

راجع (مجلة لواء الإسلام ، العدد الثالث ، السنة ٣٣ ، ذو القعدة ٩٨) ص ٣٨ .

(٢) تفسير القرطبي ٤ - ٢٥١ .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٧٧١ .

هذا السند : (قال ابن وهب : أخبرني عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عيسى الراسبي مرفوعاً) قال ابن حزم : إنه مرسل . وأشار الشيخ أحمد شاكر محقق الكتاب ، إلى أن عيسى الراسبي غير معروف .

المنافسة :

ويناقش الاستدلال من الأحاديث السابقة بأن بعضها ضعيف وبعضها مختلف فيه وبعضها في الشورى الخاصة والبعض الآخر لا يدل على الوجوب وإنما على التلب والاستحباب .

جواب المنافسة :

وحاصله التسليم بذلك بالنسبة لهذه الأحاديث ولكن الأدلة الأخرى من القرآن والسنة الفعلية دالة على الوجوب .

ثانياً - السنة الفعلية :

كتب التاريخ والحديث والتفسير ، مليئة بالأمثلة الدالة على استشارة الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، وبخاصة مشاوراته لأبي بكر وعمر ونهى الله عنهما .

والرسول صلى الله عليه وسلم ، كان يستشير سواء في شؤنه الخاصة ، كما في حديث الإفك (١) . أو في الشئون العامة العسكرية وما يتعلق بها ، أو غير العسكرية .

واللذي يعنينا هنا هو الشئون العامة .

(١) فتح الباري ، باب حديث الإفك ٨ - ٤٣٦ .

دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب وأسامة بن زيد يستشيرهما في فراق أهله .. فلما أسامة فُقدار يالذي يعلم من برائة أهله ، فقال : أهلك ولا تعلم إلا خيراً . وأما علي فقال : يا رسول الله ، لم يضيّق الله عليك ، والنساء سواها كثيراً ، وسل الجارية تصفك ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بريرة فقال : أي بريرة ، هل رأيت من شيء يرييك ؟ قالت له : والله يهلك بالحق ما رأيت عليها أمراً قط أغصه ، فبر أنها جارية حذيفة ، تنام من صجين . أهلها ، فتأتى الماكن فتأكله . وعند الواقفي ، أنه سأل أم أيمن فبرأتها . وعند الطبراني ، استشار زيد بن ثابت فقال : دعها لعل الله يحدث لك فيها أمراً .

راجع في ذلك : فتح الباري ١٠ ، ٨٢ ، ٨٣ .

أحكام القرآن : ابن العربي ١ ، ٢٩٨ .

أمثلة للشورى في الشؤون العسكرية :

١ - غزوة بدر : (السنة الثانية من الهجرة) .

شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في هذه الغزوة ، أربع مرات :

(أ) شاورهم - أولاً - في الخروج للمير ابتداء (١) .

(ب) وشاورهم ثانياً عندما خرجت قريش لتدافع عن غيرها (٢) .

(١) صحیح مسلم بشرح النووي (دار الفكر ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٣٩٢ هـ) ، ج ١٢ ، ص ١٢٤ عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان ، فحكم أبو بكر ... ثم عمر ... ثم قام سعد بن حادة فقال : « إيانا تريد يا رسول الله ، والى نفس يده ، لو أمرتنا أن نخضع البحر لأخضعناها ، ولو أمرتنا أن نضرب أكبادنا إلى برك الفداد لنفعلن » .

(٢) راجع : فتح الباری ٨٠ - ٢٩٠ : « فلما وصل النبي صلى الله عليه وسلم الصفراء - وبلغه أن قريشاً قصدت بدرًا وأن أبا سفيان نجيا بمن معه ، فاستشار الناس ، فقام أبو بكر فقال ، فأحسن ، ثم قام عمر فقال ، فأحسن ، ثم قام المقداد فقال : « يا رسول الله امض لما أمرك الله فنتن معك ، والله لا نقول كما قال قوم - اذهب أنت وربك فقاتلا - ولكن نقاتل من بينك ومن شمالك وبين يديك وخلفك » . فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم أشرف وجهه » .

وفي رواية ابن إسحاق والخلف ابن كثير : « فوالله يهلك بالحق لو سلكت بنا برك الفداد لجاهدنا معك من حوله حتى تلهيه » قال : فقال : « أشيروا علي » . فزعموا أنه يريد الانصراف ، وكان يخشون أن لا يوافقوه لأنهم لم يبايعوه إلا على نصرته عن يقصده ، لا أن يسير بهم إلى العدو . فقال له سعد بن معاذ : « امض يا رسول الله لما أمرت به فنتن معك » . قال فصره ذلك ونفضه . ووقع عند مسلم وغيره أن سعد بن معاذ هو الذي قال ما قاله المقداد . ولكن المحفوظ أن الكلام المذكور للمقداد وأن سعد بن معاذ إنما قال : « لو سرت بنا حتى نبلغ برك الفداد لسرنا معك » لأن سعد بن معاذ لم يشهد بدرًا ، وإن كان يعد فهم لكونه من ضرب له بهمته . ويمكن الجمع بأن النبي صلى الله عليه وسلم استشارهم في غزوة بدر مرتين ، الأولى وهو بالمدينة أول ما بلغه خبر المير ، وذلك بين في رواية مسلم . والثانية : بعد أن خرج ، كما في هذه الرواية . « هل ما ذكره الخلف ابن حجر في الفتح ٨ - ٢٩٠ ، والبدية والنهاية للحافظ ابن كثير ٣ - ٢٦٢ . والسنن الكبرى للبيهقي ٧ - ١٠٩ » .

ويقول الدكتور حسين مؤنس في كتابه : عالم الإسلام ، ص ١٦١ ، ١٦٢ في تعليقه على موقف المؤرخين من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يستعق من عزم الانصراف على القتال . أن هذا مستبعد ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان أعرف بزمات الانصراف واستعدادهم للحرب في سبيل الإسلام ، وأن الحقيقة أنه كان خرج بهم من المدينة على أساس أنهم ذاهبون لمهاجمة قافلة تجارية ، فلما تغير الموقف وتطور وبدا أن القرشيين يريدون الحرب ، كان لا بد من ممارسة الصحابة بالموقف الجديد حتى يكون للقرار صادرا عن الجماعة نفسها .

(ج) وشاروهم في المنزل يوم بدر (١).

(د) وشاروهم في أسارى بدر (٢).

٢ - غزوة أحد : (الثالثة من الهجرة) :

جاءت قريش قاضلة حرب الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونزلت
كئيل أحد ، وعرف الرسول صلى الله عليه وسلم بقدمهم فاستشار الصحابة ،
مبيناً رأيه الخاص بالبقاء في المدينة ، وإذا دخل القوم الأثرة قوتلوا ورموا
من فوق البيوت ، ولكن الأغلبية رأت الخروج حتى لا يقلل عنهم أنهم
جبنوا عن لقاء العدو ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة
لبس الأئمة ثم أذن في الناس بالخروج (٣).

٣ - غزوة الخندق : (الخامسة من الهجرة)

وقد استشارهم الرسول صلى الله عليه وسلم مرتين :

(١) أحكام القرآن : ابن العربي ، الجهاد الأول ، ص ٢٩٩ قال : « وقد ثبت في السير
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه : أسيروا حل في المنزل . فقال الحباب بن المنذر
لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « رأيت هذا المنزل ، آمنزل أنزلك الله ، فليس لنا أن
ننقمه ولا نطأه » ، أم هو الرأي والحرب والمكينة ؟ » فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « بل هو الرأي والحرب والمكينة » . قال : « فإن هذا ليس بمنزل انطلق بنا إلى أذى
ماء من القوم فنزله ثم نعد ما وراه من القلب » ثم لبى عليه خوفاً فمضوا ماء ثم لقاتل القوم
فكسروا ولا يفرجون » .

وفي البداية والنهاية ٣ - ٢٩٦ روى عن ابن إسحاق عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا
أن الحباب هو الذي أشار بالرأي ابتداء .

(٢) تحفة الأحرف بشرح جامع الترمذي ، المرجع السابق ، حديث رقم (١٧٦٧)
عن عبد الله بن مسعود قال : « لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى ، قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : « ما تقولون في هؤلاء الأسارى ؟ . وذكر قصة طويلة سياق ذكرها . والحديث
وإن كان مقطوعاً لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه إلا أنه حديث حسن لشواهده .

وراجع أيضاً صحيح مسلم ج ٦ ، ص ٨٦ . وأخرجه أبو داود في : عون المعبود شرح
سنن أبي داود لعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق آبادي ، تحقيق عبد الرحمن محمد حبان ، الناشر
المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ج ٧ ، ص ٣٥٤ باب فداء الأسير بالمال .

(٣) فتح الباري ، ج ٨ ، ص ٣٤٨ بصرف .

(أ) أहार سلمان الفارسي غل النبي صلى الله عليه وسلم بجحر الخندق ،
فأخذ برأيه (١) .

(ب) شاورهم في مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة ، وأخذ بمشورة
معتد بن معاذ وسعد بن عباد ، في عدم المصالحة (٢) .

٤ - في سبي هوازن :

جاء وفد هوازن - مسلمين - وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن
يرد إليهم أموالهم وسبيهم ، فخيرهم النبي صلى الله عليه وسلم بين السبي
والمال ، فاختاروا السبي . فخطب الرسول صلى الله عليه وسلم في المسلمين
وأعلن أنه قد رأى أن يرد إليهم سبيهم ، وبين لهم أن من يتنازل عن سبيته
بنون عوض فليفعل ، ومن أراد عوضاً فلينتظر أول فيه ، فتنازلوا جميعاً
من غير عوض (٣) قالين : « قد طيبتنا ذلك يا رسول الله لهم » وحتى يعرف
من تنازل ممن لم يتنازل ، أمرهم أن يرجعوا إلى عرفاتهم - نوابهم - فأذنوا
جميعاً بالرد بدون مقابل (٤) .

(١) فتح الباري ، ج ٨ ، ص ٣٩٥ « باب غزوة الخندق » وفيه قال سلمان : « إنا كنا
بفارس إذا حوصرنا غلبتنا علينا » .

(٢) المصنف : لحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي (ت ٢١١ هـ) . تحقيق
الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي (المكتب الإسلامي بيروت ١٩٧٢) ٥ - ٣٦٨ .

« وأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى عيينة بن حصن وهو يومئذ رأس المشركين من خلفان
أرأيت أن جعلت لك ثلاث ثمار الأنصار أرجح من ملك من خلفان وتفضل بين الأحزاب ؟ »
فأرسل إليه عيينة : إن جعلت لي القنطريون ففعلت . فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ
وسعد بن عباد - يستشيرهما - فقالا : يا رسول الله : إن كنت أمرت بشيء فامسك لأمر الله .
فقال : لو كنت أمرت بشيء لم أستمركا ولكن هذا رأى أمره عليكما . قال : فإنا لا نرى
أن نطيعه إلا بالسيف . فقال : نعم إذن » .

وفي البداية والنهاية ٤ - ١٠٤ ، ١٠٥ « فجزى بيته وبينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب
ولم تقع الشهادة ولا هزيمة الصلح ... فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفتل ذلك ،
بث إلى المسلمين فذكر لما ذلك واستشارهما ... إلخ » .

(٣) في البداية والنهاية : لحافظ ابن كثير ، مكتبة المعارف ، بيروت بدون تاريخ ،
٤ - ٣٠٢ « أن بقي تميم وغزارة رفضوا الرد من غير عوض » . وفي فتح الباري ١٦ - ٢٩١ :
« أن الأكثر طالبت أنفسهم بغير عوض » .

(٤) إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري : لأبي العباس شهاب الدين السقلافي ، ت ٩٢٣ =

٥ - في الحديبية : (ذو القعدة السنة السادسة من الهجرة) .

وقد استشارهم الرسول صلى الله عليه وسلم مرتين :

(أ) خرج النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه . فلما أتى ذا الحليفة ، قلد الهدي وأشعره وأحرم منها بعمره . وبعث حيناً له من خراصة .

وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان بغدير الأشطاط ، أتاه عيته ، فقال : « إن قريشاً جمعوا لك جموعاً وقد جمعوا لك الأحابيش (قبائل متحالفة مع قريش) وهم مقاتلون وصادوك عن البيت ومانعوك » فقال : « أشيروا أيها الناس على أتروا أن أميل إلى عيالم وذراي هؤلاء الذين يريدون أن يصلونا عن البيت ، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عينا من المشركين ، وإلا تركناهم محرويين » . فقال أبو بكر (١) : يا رسول الله خرجت حامداً لهذا البيت ، لا تريد قتل أحد ، ولا حرب أحد فتوجه له ، فن صلدنا قاتلناه . قال صلى الله عليه وسلم : امضوا على اسم الله (٢) .

(ب) استشار الرسول صلى الله عليه وسلم أم سلمة عقب الصلح (٣) .

== (الطبعة السابعة المصورة عن الطبعة الأخيرة بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ) .
(دار الكتاب العربي - بيروت) ج ٦ ، ص ٤٠٤ .

(١) يرق المصنف لمجد الرزاق ، ج ٥ ، ص ٣٣٠ : فقالوا : ويصح بينهما أن أبا بكر قال ذلك مثلاً للصحابة رضي الله عنهما ، أو أن الذي تكلم حدد من الصحابة واكتفى الراوى للحديث الأول بقول أبي بكر .

(٢) إرشاد السارى : ج ٦ ، ص ٣٥٣ .

المصنف : ج ٥ ، ص ٣٣٠ .

سنن البيهقي : ج ١٠ ، ص ١٠٩ .

البداية والنهاية : ج ٤ ، ص ١٦٤ .

مختصر تفسير ابن كثير : اختصار وتحقيق محمد حل الصابوني (دار القرآن الكريم ،

بيروت سنة ١٣٩٣ هـ) ج ٣ ، ص ٣٤٩ .

(٣) إرشاد السارى ، ج ٤ ، ص ٤٦١ : « فلما فرغ من قضية الكتاب ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : قوموا فلففوا ثم أحلقوا . قال : فوافقه ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات . فلما لم يبق منهم أحد دخل حل أم سلمة ، فذكر لها ما لقي من الناس . ==

٦ - في حصار الطائف :

لما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم الطائف ، ولم يتمكن المسلمون من فتح هذا الحصن ، استشار نوفل بن معاوية الديلي ، فقال : « ما ترى ؟ » فقال : تلعب في جحر إن أقت عليه أخذته وإن تركته لم يضرك . فأمر رسول الله عمر بن الخطاب ، فأذن في الناس بالرحيل ، فضيغ الناس من ذلك وقالوا : نرحل ولم يفتح علينا الطائف ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قاخذوا على القتال » ففدوا فأصابت المسلمين جراحات ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنا قافلون إن شاء الله » فسروا بذلك وأذعنوا ، وجعلوا يرحلون ، ورسول الله يضحك (١) .

وأما في الشئون الأخرى في السلم :

فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه فيها أيضاً ، فمن ذلك مشاورته في إنشاء المنبر (٢) .

وقد يأخذ باقتراح أحد الصحابة في موضوع معين يكون متردداً فيه ، فمن ذلك موضوع الأذان (٣) .

== فقالت : « يا نبي الله أتصب ذلك » ، أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بذلك وتدعو حالقك فيحلقك . . وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك . . فلما رأوا ذلك قالوا : فنعروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً » .

(١) انظر : القرآن والنظم الاجتاهية للدكتور راشد البراوي (الانجلى سنة ١٩٧٥) ، ص ١١١ . حيث نقله : من الطبقات الكبرى لابن سعد ، ج ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) نقل الدكتور راشد البراوي في : القرآن والنظم الاجتاهية ، ص ١١٠ عن طبقات ابن سعد : ج ١ ، ص ٢٥٠ ، عن أبي هريرة قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الجملة يخطب إلى جذع في المسجد قائماً ، فقال : إن القيام قد شق على تميم النذري : ألا أحمل لك متبراً كما رأيته يصنع بالشام ؟ فشاور رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ، فرأوا أن يخطبوه » .

(٣) السيرة النبوية : لابن هشام (الباب الحلبى سنة ١٩٣٦) ، ج ٢ ، ص ١٥٤ . فقد ذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ، كان الناس يحضرون إليه الصلاة ، بلير دومة ، ثم أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحمل بوقاً فكرهه . ثم أمر بالنقرس فنحت لضرب به المسلمين للصلاة . ولكنه حين أخبره عبد الله بن زيد بن ثعلبة أنه رأى في المنام كيفية الأذان قال له : إنها لرؤيا حتى إن شاء الله وأخذ بذلك .

وجه الدلالة مما سبق :

يثين لنا من الأمثلة السابقة ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يشاور الصحابة كثيراً .

وقد اكتفت كتب الميرة والحديث بذكر أبرز المواقف وخاصة في الحروب ، وما ذلك لأن الطابع الحربي هو السائد في ذلك المجتمع ، فقد كانت الدولة الوليدة معرضة باستمرار للاعتداء من قبل قريش والأطراف الأخرى ، فما كانوا يفرغون من معركة إلا ليهتملوا لأخرى ، وطبيعي والحياة هكذا ، أن نخفي مئات من الأحداث الصغيرة أو الأقل أهمية مما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور فيها الصحابة .

وعلى كل ، فنحن تكفينا المواقف البارزة كأدلة لوجوب الشورى .

المسألة :

ويناقش هذا الوجه من الاستئلال بأن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه ، لم تكن بناء على أن المشاورة واجبة ، وإنما لأنها أمر مستحب ومنسوب ولا خلاف في هذا .

والجواب :

أن الأمر حينما يتكرر ، حتى لا نجد حادثة واحدة مشهورة لم يشاور فيها النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة ، وحينما يكون هذا الفعل بمثابة تطبيق وتفسير لقوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ فإن الأمر يخرج من دائرة الاستحباب والتنب إلى دائرة الوجوب .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين وسيرتهم

سار الخلفاء الراشدون - مقتدين بالنبي صلى الله عليه وسلم . في تطبيقهم لمبدأ الشورى ، وخاصة في المسائل العامة . كتولية الإمام ، وما يتعلق بالحروب وتولية الأمراء على الأقاليم ، وغيرها من المشاكل الطارئة ، والتي تتطلب حلاً غير مقرر في القرآن والسنة . وفيما يلي توضيح لما سبق :

الشورى في عهد أبي بكر رضي الله عنه

وقد تمثل ذلك في اختياره من قبل المسلمين للخلافة ، وفي خطبته بعد الخلافة ، وفي نهجه للحكم ، وفي قتال أهل الردة ، وإنفاذ جيش أسامة .

(أ) اتباع الشورى في اختيار أبي بكر :

معروف أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعين خليفة بعده ، وترك هذا الأمر للمسلمين ، وهذا في حد ذاته دليل على وجوب الشورى وعدم فرض حاكم على الأمة إلا برضاها واختيارها .

ولما توفى الله نبيه ، اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ، ليختاروا خليفة لهم ، فذهب إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة عن المهاجرين ، وحصل نقاش طويل بين الفريقين ، فكان الإنصار يرون أنهم أحق بالخلافة على أساس أنهم هم الذين دافعوا عن الإسلام وحملوه بأنفسهم وأموالهم وأنهم أصحاب الدار وهم الأكثرية .

بينما رأى الفريق الثاني أنهم أحق بهذا الأمر على اعتبار أنهم أول من عبد الله في الأرض وهم أولياء الرسول وعشيرته وهم الذين صبروا معه على شدة أذى قومهم .

وأمام إصرار كل فريق على أن يكون الخليفة من بينهم ، تطرف البعض

ونادى بأن يكون هناك خليفة ثان . فرفض هذا رأى من الجانبين خشية الانقسام (١) .

كان مسار المناقشة - في البداية - خاطئاً . فليس الأمر ، أمر مفاضلة بين فريقين ، ولكن الأمر من هو الأصلح ؟ .

ومن هنا بدأ الأمر يتضح ويتجه الحوار ، الاتجاه السليم .

فقد ذكر عمر رضى الله عنه مزايا أبى بكر رضى الله عنه ، موضحاً مكانته العالية والتي يقر بها الجميع ، كسبقه للإسلام وحسن بلائه في سبيله ، وطول صحبته ، وعظيم أخلاقه ، ورسوخ إيمانه ، ثم إلى صفاته العقلية والخلقية النادرة التي جعلت من شخصيته ، المثل الكامل للمسلم ، والتي عبر عنها عمر رضى الله عنه في قول موجز « ليس فيكم من تنقطع الأعناق إليه مثل أبى بكر » (٢) .

حينئذ انتهى الإجماع إلى انتخاب أبى بكر رضى الله عنه ليكون الخليفة الأول في الإسلام (٣) .

(ب) خطبة أبى بكر ودلائلها على الشورى :

بويح أبو بكر رضى الله عنه البيعة العامة في المسجد ، حيث صعد المنبر ، وخطب ميئناً منهجه في الحكم .

(١) وقد خالف بعض الرواة في تصوير مواقف الصحابة وما صدر عنهم من ألفاظ وأقوال وأتهم كأدوا يشتركون في بعض .

ونحن نستبعد هذا الأمر بناء على ما عرفنا من سيرة الصحابة ، ولجملته لمنطقية الأحداث وطابع الصحابة ، وما كان يسود بينهم من تراحم ورحمة وإيثار ، كيف هذا والألصار هم الذين تنازلوا لإخوانهم المهاجرين وقاصوهم في كل ما يملكون . كيف هذا والقرآن يصفهم بأوصاف غاية في الرقة والخيرية .

(٢) د. محمد ضياء اللهين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٤٠ .

(٣) يراجع في تفصيل حديث السقيفة :

إرشاد السارى ، ج ١٠ ، ص ١٩ - ٢٥ ، ص ٢٧٢ .

البداية والنهاية ، ج ٥ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٨ .

المصنف ، ج ٥ ، ص ٤٣٩ - ٤٤١ .

فتح البارى ، ج ٨ ، ص ٢٧ ، ج ١٦ ، ص ٣٣٤ - ٣٣٧ .

ويهمنا من أقواله قوله رضى الله عنه :

« أما بعد ... أيها الناس فلاني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فلإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني .. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم ، فإذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لي عليكم » (١) .

وجه الدلالة :

إن قوله « فلإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني .. » دعوة للمشاركة في إبداء الرأي ، وتقديم الحلول والمناقشة في القضايا العامة . وكذلك فهو دعوة للصحابة لمراقبة أعماله وتقويمها . واعتراف من الحاكم بأن الجمهور هو صاحب السلطة في الحكم (٢) .

(٣) جيش أسامة :

أنفذ أبو بكر رضى الله عنه جيش أسامة ، الذى كان الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أمر بتسييره إلى الشام . فخرج الجمع إلى الجرف فخيّموا به ، فلما مات النبي صلى الله عليه وسلم ، عظم الخطب وارتد من ارتد من أحياء العرب حول المدينة وامتنع آخرون عن أداء الزكاة .

فلما وقعت هذه الأمور ، أشار كثير من الناس على الصديق أن لا ينفذ جيش أسامة ، لاحتياجه إليه فيما هو أهم .

فامتنع الصديق ، وأبى أشد الإباء إلا أن ينفذ جيش أسامة قائلا : « والله لا أحل عقدة عقدتها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أن الطير تحطفتنا والسباع من حول المدينة » (٣) .

(١) البداية والنهاية ، ج ٥ ، ص ٢٤٨ يستد صحيح عن ابن إسحاق .

(٢) وهذا إنما يدل على الشورى على أساس أن الشورى في شأنها العام يتضمن حق الاضطرار والمراقبة والتقويم .

(٣) البداية والنهاية ، ج ٦ ، ص ٣٠٤ .

المصنف ، ج ٥ ، ص ٤٨٢ . وفيه « ما كنت لأرد أمراً أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وجه الاستدلال من الحادثة على الشورى الآتى :

١ - أن فى معارضة الصحابة وإشارتهم بعدم إنفاذ الجيش ما يؤخذ منه - ضمناً - أن لم حقياً فى المشورة ، وإلا لفقد الاعتراض معناه ، ولقال لم أبو بكر : لا حق لكم فى المشورة . . بل أجابهم بما يفهم منه أن لم هذا الحق ، ولكن هذا الأمر لا مجال للشورى فيه ، لأنه إنما ينفذ أمراً للرسول صلى الله عليه وسلم (١) .

٢ - أن أبا بكر رضى الله عنه أكد حقهم فى المشاورة صراحة ، ففى بعض الروايات أنه قال لم : « إنكم قد علمتم أنه قد كان لكم فى المشورة فيما لم يقض بينكم فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب ، وقد أشرتم وسأشير عليكم ، فانظروا أرشد ذلك فاتمروا به فإن الله لن يجعلكم على ضلالة » (٢) .

(د) قتال أهل الردة ومناهي الزكاة :

لما ارتدت أحياء كثيرة من الأعراب ، ونجم النفاق بالمدينة ، ولما ناز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة ، وخلق كثير بالمامة وادعى طليحة النبوة والتفتب بشر كثير خوله ، وصير الصديق جيش أسيامة ، فقتل الجنيد عند الصديق ، فطمعت كثير من الأعراب فى المدينة ، ورأوا أن يهجموا عليها

(١) يقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى فى مجلة البعث الإسلامى ، العدد الأول ، المجلد ١٤ سنة ١٩٦٩ ، ص ٢٣ (مجلة تصدر عن ندوة العلماء فى لكهنؤ - الهند) بعنوان : « مكاتبة الجماهير فى الدولة الإسلامية » : « أن أبا بكر رضى الله عنه لم يجر حاجة إلى الاستشارة لأنه كان مسئولاً عن تنفيذ ما قضى به النبى صلى الله عليه وسلم فى حياته بنو أن يدير فيه شيئاً » . ويقول الأستاذ محمود باهملى : « الشورى فى الإسلام » ، ص ٩٧ : « وقد يقال بأن الشورى لم تحصل هنا ، ولما قالى حصل من اجترأ على أمر كان قائماً ، وجل الاجترأين إلا نتيجة خلق المسلمين فى إبداء رأيهم دون خوف أو تردد ؟ . ولو لم يكن أبهرهم شورى بينهم ، لكان على الرعية طاعة ولو الأمر دون مناقشة ، وكان أبهر واجب التنفيذ فوراً » .

(٢) عبد الله أبو حزة : مجلة المنجيم (الكويت) ، ديسمبر ١٩٧٠ ، العدد ٣٨ (ص ٢٣ مقال « الشورى أم الاستبداد » . . وقد نقله عن الحافظ ابن حبان : تاريخ دمشق بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، ج ١ ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ (دمشق) .

وجعلت وفود العرب تقدم المدينة يؤدون الصلاة ويمتنعون عن أداء الزكاة ، عزم الصديق على قتالهم فأشار الصحابة على الصديق في أن يتركهم وما هم عليه ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم ثم هم بعد ذلك يؤدون الزكاة . فامتنع الصديق وأباه .

وقد روى الجماعة - سوى ابن ماجه - عن أبي هريرة أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر : « علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (١) .

فقال أبو بكر : « والله لأقاتلن من فرق ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم » وناقش عمر مبيناً ، أن الزكاة حق للمال ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من بدل دينه فاقلبوه » (٢) فامتنع عمر بذلك ، واقتنع الصحابة المعارضون .

وجه الاستدلال :

أن الصحابة ، رضوا الله عنهم ، بناء على ما فهموه من حقهم في المشاورة ، اعترضوا على أبي بكر رضي الله عنه ، إذ تجاوزهم ولم يستشرهم ولم يقل لهم أبو بكر لا حتى لكم في المشاورة ، أو قد سمعت رأيكم وأنا حر في أن أستشيركم أو لا أستشيركم .

نفهم من هذا أن أبا بكر رضي الله عنه ، مقر بحقهم في المشاورة ولكن الذي يمنعه من المشاورة ، هو ما رآه من وجود نص يحتم عليه تنفيذ الموضوع المعارض عليه من قبل الصحابة رضي الله عنهم . وأن مسئولية كخليفة يحتم عليه أن يتغل قانون الشريعة في من أنكر أداء الزكاة ، وأن هذه المسألة من منصوبات الدين الذي لم يكن الخليفة مسؤولاً عن عرضه على أهل الشورى .

(١) البداية والنهاية ، ج ٦ ، ص ٣١١ .

(٢) فتح الباري ، ج ١٧ ، ص ١٠٦ وله : « فلم يلطت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنه حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين فرقوا بين الصلاة والزكاة ، وأرادوا تبديل الدين وأحكامه » .

فالصديق إذن ينطلق من قاعدة لا اجتهاد مع النص ، ولم يحتج عمر
لأكثر من تذكير بأن الزكاة حق المال فعرف أنه الحق (١) .

وفهم من قول الإمام البخارى « فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ
كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذين فرقوا بين الصلاة
والزكاة » (٢) أن هذه المشورة كانت واجبة عليه لولا حكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم .

المنافسة :

يرى بعض المؤرخين للتاريخ الإسلامى (٣) أن الصحابة أهلوا إقامة
الشورى في عهد الراشدين ، وأنهم لم يقوموا بمراقبة أعمال الخلفاء الراشدين
وأغفلوا حق المسائلة والمعارضة منذ عهد أبى بكر رضى الله عنه واستنزلوا
إلى دليين :

الدليل الأول :

أن أبا بكر رضى الله عنه لم يكون للأمة — هيئة نيابية — تنوب عن
الأمة في مراقبة أعماله ، والصحابة أنفسهم لم يكونوا هذه الهيئة مع أن
القرآن الكريم يأمرهم بذلك .

وهم إذا انتخبوا الحاكم باختيارهم كان بإمكانهم إقامة سلطة للمراقبة
إلا أنهم أهلوا ذلك ، فكان من آثار هذا الإغفال لأمر إقامة هذه الهيئة
أن جر أسوأ النتائج في عهد الخليفة الثالث .

(١) راجع : الأستاذ عبد الله أبو حزة ، مجلة المجتمع ، (الكويت ، العدد ٣٨ ، سنة
١٩٧٠) ، ص ٢٤ ، مقال « الشورى أم الاستبداد » . أمين أسحق الإسلامى ، مجلة البعث
الإسلامى (المنة ١٩٦٩) ، العدد الأول ، المجلد ١٤ ، ص ٢٠ - ٢٢ . مقال « مكانة
الجهاد في الدولة الإسلامية » فهو يقول : « إن كل عمل أبى بكر رضى الله عنه كان ينحصر في
التطبيق ، فهو صحيح وليس بمبتدع » .

(٢) فتح البارى . ج ١٧ ، ص ١٠٦ .

(٣) د. حل حسي الخربوطلى ، الإسلام والخلافة (طرطير ١٩٦٩) ، ص ٧٣ .
وهو من اتجاه هذا الرأى .

وأجيب عن هذا بأنه ليس معنى عدم وجود هيئة نيابية بالشكل التنظيمي الحديث أن الشورى لم تكن قائمة ، فهذه الأشكال التنظيمية توجد متناسبة مع درجة التطور السياسى والاجتماعى لكل مجتمع .

وهذا الشكل الدستورى المعروف لم يكن متناسباً مع بيئة الصحابة رضى الله عنهم ولم تدعو إليه الحاجة .

ووجود هذه الهيئات النيابية ليس شرطاً لازماً للشورى والمهم فى الحكم الشورى وجود القيم الشورية وانتشارها فى المجتمع متمثلة فى حرية الرأى والمعارضة والمساءلة والمراقبة .

وهذه القيم فى أيام الصحابة كانت رابطة فى النفوس وكان الحكم قائماً على رضى الأكرية وتأييدها ، والأمثلة كثيرة على قيام الصحابة رضى الله عنهم بحق المعارضة والمساءلة ونقد الحاكم على آثم وجه ، فكان العدل والمساواة والتعاون والتكافل والحرية — جميعاً — متحققة على آثم وجه فى مجتمع الصحابة (١) .

(١) راجع -فى تعليل عدم وجود هيئة نيابية فى عهد الراشدين : د. محمد عبد الله العري؛ نظام الحكم فى الإسلام (دار الفكر - بيروت ١٩٨٠ م) ص ٤٨ - ٤٩ . قوله : « ذلك لأن الصالح الكلية المشقة فى صدق اليهودية لله وحده ومن التزام المساواة ومن حرية القول والنقد - كل ذلك - كانت تفهم من تفاصيل أوضاع الشورى وإجراءاتها » .

وأيضاً فى الرد على الدكتور على حسن الخربوطي ، راجع : الأستاذ طاهر القاسم : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ (ط ١ - ١٩٧٤ - دار التفاس - بيروت) ص ٨٢ / ٨٣ فهو يقول : « إن الأخلاق السياسية هى وحدها التى تجعل من النظام ناجحاً أو مخفقاً ، أما النصوص والمؤسسات وغيرها فلا يمكن أن يكون لها أى أثر فى تقويم الامور الج ، إذا لم تصحبها أخلاق سياسية تدرك معنى الحق والواجب ، وقد جعل فى أخلاق الصحابة هذه المبادئ كما لم يجعل فى أى جيل من الأجيال » .

ثم يضيف « ولذا نعلم نظام الحكم ، حيناً نعرضه للنقد والتعديل بمقاييس عصر تختلف عن عصره أربعة عشر قرناً ، فضلاً عن اختلاف ميزان القياس » .

ويقول : « وليس مهماً فى نظر الحق والعدل أن يكون برلمان أو لا يكون ، بل المهم أن يكون الحكم شورياً ، قام برضا الأكرية وتأييدها وانصاح رأس الحكم إلى ملاحظة أى واحد من الرعية » . وراجع :

محمود بايلى : الشورى فى الإسلام . ص ٩٥ قوله :

« فربما كان طبيعياً أن يقوم الحكم فى ذلك العهد على أساس الشورى ، فقد نشأ الإسلام فى بلاد »

الدليل الثاني :

إن خطبة أبي بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التى فرضها الله على الحكومة الإسلامية فى قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ لأن قوله رضى الله عنه : « وإن أسأت قومونى » لا يدل على الشورى تمام الدلالة ، فإن معنى قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ أى أنهم لا يبرمون أمراً إلا بعد التشاور فيه ، ولكن قول الخليفة يدل على أنه يجب أن يقوموه متى أساء ، والإنسان لا يسىء إلا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه . ويستطرد الذكور الخربوطلى قائلا : (١)

« وما يدل على أن هذا الفهم صحيح ، أن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه ، فإن حدث أن استشارهم فى شيء ، ورأى غير رأيهم أثر رأيه على رأيهم ، ومضى حيث أراد ، وكذلك سار عمر وعثمان وعلى ، وهذا فى رأينا تنازل من الصحابة عن أكبر حق لهم ، وكيف يقال أن الشورى مرعية ، والحاكم حر فى أن يستشير وحر فى أن يعمل برأيه وإن صادم آراء الناس أو أكثرهم ؟ »

وهكذا فإن الصحابة انتخبوا رجلا منهم ثم تركوه بحكم بينهم بما يرى حكماً مطلقاً غير متقيد ، مع أنهم هم الذين أعطوه تلك السلطة .

وأجيب عن الدليل الثاني :

بأن قول أبي بكر رضى الله عنه : « وإن أسأت قومونى » يدل على حق الصحابة فى المراقبة والتقييم ، وهذا اعتراف من الحاكم نفسه بهذا الحق .

وأما أن أبا بكر كان حراً فى الاستشارة ، وأنهم تركوه إن أحب استشارهم ، وإن لم يجب لم يستشرهم .

== العرب ، وكانت بلاد العرب تمش يومئذ فى نظام بلغت الحرية فيه أقصى مداها ، ذلك أن الحرية كانت أمر شئ حل العرب ، وفكرة المساواة كانت ولا تزال متأصلة فى النفس البشرية وقد زادت تماهى الإسلام هذه الفكرة قوة إذ سمحت بما لك المساواة التامة أمام الخالق عز وجل . (١) المرجع السابق ، ص ٧٤ .

فهذا مردود من ناحيتين :

أولاً :

أن المشاكل التي كانت تتعاطب حولها جديدة كانت بسيطة - خلال فترة حكم أبي بكر رضي الله عنه - ولذلك لم نسمع عن مواقف كثيرة اقتضت أن تعرض على مجلس الشورى .

وذلك لأن أعمال أبي بكر رضي الله عنه كانت أكثرها تنفيذية ، أو مكاملة لأعمال سابقة ، لذلك كان نطاق الشورى ضيقاً ، يضاف إلى ذلك فترة حكم الصديق القصيرة .

وقد اتسع نطاق الشورى فيما بعد في عهد عمر رضي الله عنه ، حينما طرأت أمور جديدة .

ثانياً :

ليس صحيحاً أن أبا بكر رضي الله عنه إن شاء أن يستشير فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، ويؤيد ذلك الآتي :

(أ) وصف أحد كبار التابعين - ميمون بن مهران - (١) منج أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في القضاء ، وقرر أنهما إذ لم يجدا نصاً ، استشارا (٢) .

(١) ميمون بن مهران : فقيه ، قاض ، استوطن الرقة ، اتصله عمر بن عبد العزيز على الخراج والقضاء ، ثقة في الحديث ، كثير العبادة ، توفي سنة ١١٧ هـ (الشورى بين النظرية والتطبيق : سلطان عبد الرحمن النوري ، ص ١٥٦) .

(٢) فتح الباري ١٧-١٥٠ .

- ونقله الدكتور عبد شهاب الدين الريس في «التطبيقات السياسية الإسلامية» عن ابن كيم الجوزية «أعلام الموقعين» ١-٢٠٠ .

- والأستاذ أبو الأمل المودودي في «الحكومة الإسلامية» (انتشار الإسلام ط ١٩٧٧) ص ٢١٢ عن «سنن الدارمي» وذكر أن «ميمون بن مهران حكى عن ديهان أبي بكر» .

- والأستاذ سلطان عبد الرحمن النوري في «الشورى بين النظرية والتطبيق» ص ١٥٦ . عن «سنن الباق ١٠-١١٤» و«سنن الدارمي ٨-١» و«الصواعق المحرقة» ص ١٦ و«تاريخ الخلفاء السيوطي» ص ٤٢ .

- فلذا كان الأمر كذلك في ميدان القضاء ، وهو متعلق بالقضايا الخاصة فمن باب أولى أن يستشيرا في القضايا العامة .
- (ب) ويدل لذلك أيضاً : كما ورد في إحدى الروايات (١) : أن أبا بكر رضي الله عنه ، كان إذ نزل به أمر يريد فيه مشاورة أهل الرأي والفقه ، دعا رجلاً من المهاجرين ورجلاً من الأنصار ، ودعا عمر وعثمان وعلياً وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت . .
- وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه .
- (ج) اعترض الصحابة على أبي بكر في إنفاذ جيش أسامة وحروب مانعي الزكاة والردة دليل على وجوب المشاورة على الحاكم .
- وقد استتجنا من قول أبي بكر للصحابة المعارضين « أنه كان لكم في المشورة فيما لو لم يقضى فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب » أن المشاورة حق ثابت للصحابة .
- (د) أن قول أبي بكر رضي الله عنه : « وإن أسأت قوموني .. » لا يعني أن المشورة غير واجبة عليه ، بل هو تأكيد للوجوب ، فلذا كان للصحابة حق المراقبة والمعارضة والتقويم ، فلهم حق المشاورة كذلك .
- والحاكم العادل ، لكي لا يقع في الحرج والخطأ ، يلجأ للاستشارة دائماً — من باب الاستشعار بالمسئولية .
- (هـ) ونحن نسبعد — من واقع طبائع الأشياء — أن يتنازل الصحابة رضي الله عنهم عن حق هو من أكبر الحقوق ، لاسيما بعد أن اعتادوا من النبي صلى الله عليه وسلم مشاوراته الكثيرة معهم .
- (و) أن الخليفة لم يكن له السلطة المطلقة ، فهو مقيد بالقرآن والسنة — ابتداءً — ومشاورة أهل الشورى — وبمعارضة جمهور المسلمين

(١) الرواية عن عبد الرحمن بن القاسم (فقيه مالكي ، روى الملوثة عن الإمام مالك ت ١٩١ في مصر) عن أبيه . وقد نقل هذه الرواية صاحب « الشورى بين النظرية والتطبيق » ص ١٥٦ عن المهلب للقيزاني ٢ - ٢٩٧ .

فيما بعد . والأمثلة كثيرة على ذلك من عهد الراشدين (١) .

(ز) أن أبا بكر رضى الله عنه ، كان أحرص الناس على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو رضى الله عنه رأى كثرة مشاوراته صلى الله عليه وسلم ، وكان وزيره ، وسمع أقواله صلى الله عليه وسلم تحثهم على الشورى ، وسمع قول الله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ . فكيف بعد كل هذا نتصور أن يعبد رضى الله عنه عن هذا الحق .

(ح) وأما أن الخليفة كان حراً في أن يعمل برأيه وإن صادم آراء الناس فهذا سنبحثه في مبحث آخر ، وسنتبين فيه أن الأمر ليس كذلك .

(١) ومنها معارضة عمر رضى الله عنه لأبي بكر ، حين أطلع أرضاً لبعض الناس فقد قال له متعائلاً عما إذا كانت الأرض تخص الخليفة وحده . فلما أجاب أبو بكر بالنفي . قال : فهلا استشرت ؟ قال : استشرت من حولي . قال : فهل هي ملك لم ؟ قال : لا ، هي المسلمين جميعاً . فقال عمر : فهلا أوصمت المسلمين مشورة ؟ . وكذلك لما وقف عمر رضى الله عنه عطياً فقال « يا معشر المسلمين ، ماذا تقولون لو ملكت رأسى إلى الدنيا ، كذا ؟ فقام إليه رجل فقال : أجل كنت أقول بالسيف كذا . فقال عمر « الحمد لله ، الذي جعل في رضى من إذا تعوجت قومي » .

الشورى في عهد عمر رضي الله عنه

اتسع نطاق الشورى في هذا العهد ، واستتصر على ذكر تولى عمر رضي الله عنه للخلافة ، ووصف النظام - بصفة عامة - وذكر بعض الأمثلة :

أولاً: اختيار عمر رضي الله عنه للخلافة:

لما شعر أبو بكر رضي الله عنه بقرب وفاته لم يشأ أن يترك أمر الخلافة دون أن يرشح أحداً ، خاصة وأن الظروف السياسية كانت تدعو إلى سرعة البت في هذا الأمر ، حيث كان المسلمون يواجهون معارك في العراق والشام ، وكان ماثلاً في ذهنه حروب الردة ، فلم يشأ أن يترك الأمر كما ترك الرسول صلى الله عليه وسلم خشية الفرقة .

وأمام هذه الظروف غير العادية لجأ أبو بكر رضي الله عنه إلى ترشيح من يراه أصلح لهذا الأمر ، وفي بعض الروايات أن الصحابة أنفسهم خشوا الفرقة فوكلوه أن يختار لهم - فقال : أمهلوني ... وبدأ استشاراته ، فشاور عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن الحضير ، فأجمعوا على عمر رضي الله عنه ، ولم يكتف بهذا ، بل خاطب الناس جميعاً : « أترضون بمن استخلف عليكم . . فإني والله ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ، وإني قد وليت عليكم عمر بن الخطاب . فقالوا : « سمعنا وأطعنا » .

ولم يصبح عمر خليفة بمجرد هذا الترشيح إلا بعد أن بايعه المسلمون في المسجد في اليوم التالي (١) .

(١) د. سليمان محمد الطحاوي : عمر بن الخطاب (ط ١ ١٩٦٩ دار الفكر العربي)
ص ٢٤١ - ٢٤٤ .

ثانياً: نظام الشورى في عهد عمر رضي الله عنه:

المشهور عن عمر رضي الله عنه - كما تروى كتب السير - أنه لم يكن يرم أمراً دون مشورة .

ولو كان لأحد أن يستغنى برأيه ، لاستغنى عمر برأيه ، وهو الذي بلغ من الفراسة درجة لم تتح لغيره ، ولكنه كان رضي الله عنه وأرضاه ، أكثر الناس استشارة للمسلمين ، خاصتهم وعامتهم^(١) .

وكان النظام الاستشاري في هذا العهد متقدماً غاية التقدم ، ولنعرف مدى تقدمه نورد ما كتبه البعض في هذا الشأن .

فقد كتب أحد الباحثين^(٢) يصف هذا النظام ، فقال : « كان الجوهر الأساسي لنظام الحكم ، إنشاء المجلس الاستشاري الذي ضم كبار القوم من المهاجرين والأنصار .

وكانت الطريقة المتبعة لعقد اجتماع المجلس ، أن يؤذن للصلاة - جماعة - فيجتمع الناس ويصلي بهم عمر رضي الله عنه ويصعد المنبر وي طرح المسألة التي تحتاج المناقشة . وكان القرار يصدر بالأغلبية .

هذا فيما يتعلق بالأمور الهامة ، وهناك أمور أكثر أهمية كان يعقد لها اجتماع عام ويتخذ فيه القرارات بالإجماع .

وكان هناك مجلس آخر مؤلف من كبار المهاجرين تبحث في الأمور الإدارية العادية والشئون اليومية ، وكان عمر رضي الله عنه يرفع إلى هذا المجلس الأخبار والتقارير التي ترد من الأقاليم والمقاطعات يومياً . ويلاحظ أنه لم يكن الأمور الإدارية اليومية والهامة وحدهما تبرم عن

== المستشار على حل منصور - نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (ط ٢ ١٩٧١ دار الفتح بيروت) ص ٢٨٥ .

- د . ضياء الدين الرئيس النظريات السياسية الإسلامية ، ص ١٨٠ .

(١) د . سليمان محمد الطماوى : المرجع السابق ص ١٣١-١٣٢ .

(٢) الأستاذ أمين أحسن الإسلامى - مجلة البعث الإسلامى (المجلد ١٠ المجلد ١٣) من صفحة ٣٩ إلى ٤٣ بصرف . مقال « مكانة الجماهير في الثورة الإسلامية » وقد نقله عن البحث القيم الذى كتبه العلامة شيل النفاى في كتابه الشير « الفاروق » .

طريق الثوري في عهد خلافة عمر رضي الله عنه ، بل كان حكام وعمال
الأقاليم والمقاطعات يعينون أحياناً حسب رغبات الجمهور .

ثالثاً: أمثلة على مشاورات عمر رضي الله عنه للصحابة:

كان عمر رضي الله عنه كثير المشاورة للصحابة ، وقد ذكرت كتب
السير والحديث أمثلة كثيرة في هذا الشأن .
وسنذكر فيما يلي بعض الأمثلة :

١ - مشاورته في السير للقادسية بنفسه :

فقد تعرض الجيش الإسلامي في العراق بقيادة المنى بن حارثة لضغط
متزايد من قبل الفرس ، فاستنجد المنى ، بعمر رضي الله عنه ، وكان
أهل السواد قد ثاروا بالمسلمين ، فجمع عمر رضي الله عنه الناس وعسكر
بهم خارج المدينة ، فلما اكتمل الجمع ، قام وأخبرهم مستشيراً ، هل
يذهب بنفسه على رأس الجيش ، أم يبقى في المدينة ويسير الجيوش لنجدة
المنى ؟ .

فقال العامة : « سرور بنا معك .. » .

ولكن عمر رضي الله عنه لم يكتب بمشاورة العامة ، فلما أهل الرأي ،
فأجمعوا - عدا على وطلحة - على أن يبقى في المدينة ويسلم القيادة لغيره .
ثم قام في الناس قائلاً :

« أيها الناس : إني إنما كنت كرجل منكم حتى صرفني ذؤوب الرأي
منكم عن الخروج ، فقد رأيت أن أقيم وأبعث رجلاً ، وقد أحضرت هذا
الأمر من قلعت ومن خلقت » فاقنع الناس بكلامه (١) .

(١) د. سليمان محمد الطويل - المرجع السابق ص ١٣٥ .

- ظفر القاسم : نظام الحكم في القرية والتاريخ ص ٦٩-٧٠ .

- صحيفة الجمهورية (١٢ سبتمبر ١٩٧٥) .

مقال بعنوان « أين الخطاب يجهز القادسية للمشاورة دون ادماء أو مفاسدة ، للأستاذ
حسين الطوشي .

٢ - مشاوراته في اعتبار القواد لجيش :

كان عمر رضى الله عنه كثير المشاورة في هذا الشأن ، فعن ذلك أنه استشارهم في اختيار أحد القواد لجيوش العراق ، فرشحوا النعمان بن مقرن . وفي مرة أخرى ، رشحوا سعد بن مالك .

ومع أن هذه الأمور لا تدخل في مجال الشورى الواجبة إلا أن عمر رضى الله عنه ، لم يشأ أن يتفرد بالرأى ، احتراماً وتقديراً منه لهم .

٣ - مشاوراته في تنظيم مراكب الدولة وكيفية الاستفادة من الأموال العامة :

كان من بين الغنائم التي وردت المدينة عقب فتح المدائن بساط كسرى ، فاستشارهم عمر رضى الله عنه ، فنهى من أشار بقبضه ، ومنهم من فوض الرأي للخليفة ، وأشار بعضهم بتقسيمه .

ومن ذلك مشاورته لم في إنشاء النواوين . فقد كثرت الأموال التي ترد إلى المدينة نتيجة للانتصارات ، فجمع عمر الناس وقال : ما ترون ؟ إنى أرى أن أجعل عطاء الناس في كل سنة ، وأجمع المال فإنه أعظم للبركة .

فقال علي بن أبي طالب : تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تمسك منه شيئاً .

وقال عثمان : أرى مالا كثيراً يسع الناس ، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر .

فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين ! قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنوداً . فأخذ بقوله .

وهكذا نشأ الديوان لأول مرة في تاريخ الدولة الإسلامية (١) .

٤ - المشاورة في أرض السواد :

لما فتح الله أرض السواد - الشام والعراق - على المسلمين ، طلبوا من عمر رضى الله عنه ، أن يقسم الأرض المفتوحة عليهم باعتبارها غنيمة .

(١) د . سليمان محمد الطلوعى : المرجع السابق . ص ١٣٤ وما بعدها .

والغنائم تقسم كما هي نص الآية (٤١ من الأنفال) ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا ﴾ .

ولكن عمر رضى الله عنه رأى - مجتهداً - أن الأرض ليست من الغنائم التى تنطبق عليها الآية الكريمة ، ووافق على ذلك بعض كبار الصحابة ، منهم على وعثمان وطلحة ومعاذ .

وخالفه آخرون من كبار الصحابة أيضاً ، منهم عبد الرحمن بن عوف والزبير وبلال .

ولقد حاول عمر أن يقنع مخالفه برأيه فما اقتنعوا . فجمع المسلمين في المدينة للنظر في الأمر ، واستقر الرأى على الاحتكام إلى عشرة من الأنصار من ذوى الرأى والبلاء في الإسلام ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، وجمعهم وقال لهم : « إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، أرايتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يازمونها ، أرايتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدراك الطعام عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها ؟ » .

لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذى ينطق بالحق : ﴿ وما أفاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير ﴾ . هذه نزلت في بني النضير . والآية ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ هذه عامة في القرى كلها .

ثم قوله تعالى : ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً ﴾ أنها للمهاجرين .

ثم الآية بملها : ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يحملون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾ وهذه للأتصار .

ثم ختم الآية : ﴿ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ﴾ .

هذه عامة ، فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا النية بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نفسه هؤلاء ، ونذع من يحميهم بعدهم ؟ .
وانتهى المؤتمر إلى الأخذ برأى عمر ، من أن الغنائم التي وردت في الآية يقصد بها المنقول من الأموال ويخرج منها الأرض ومن عاينها (١) .

٥ - المشاورة في هدية ملكة الروم :

بعث أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب - زوجة عمر - إلى ملكة الروم هدية ، فبعثت ملكة الروم هدية ، منها عقد فخر .

فلما انتهى البريد إلى عمر أمر بإمسাকে ، ودعا : الصلاة جامعة .
فاجتمعوا فصلى بهم ركعتين وقال : إنه لا خير في أمر أبرم عن غير شورى من أموري ، قولوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم فأهدت لها امرأة ملك الروم ؟ فقال قوم : هو لها بالذي لها ، وليست امرأة الملك بلعمة لتصانع به ، ولا تحت يدك فتشيك .

وقال آخرون : قد كنا نهدي الثياب لنسكتيب ، ونبعث بها لتباع ، ولنصيب ثمناً .

فقال عمر : ولكن الرسول ، رسول المسلمين ، والبريد بريدهم والمسلمون عظموها في صدرها . وأمر بردها إلى بيت المال ورد عليها بقدر نفقتها (٢) .

(١) د. سليمان الطباوي - المرجع السابق - ص ١١١ - ١١٢ .

- وراجع : الأحكام السلطانية : لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (المتوفى ٤٥٠هـ) (ط ٢ ١٩٦٦ البابي الحلبي) حيث يقول : في ص ١٧٤ : « والتظاهر من ملجأ الثاني رحمه الله ، في السواد ، أنه فتح منوة واقتسمه القاتلون ملكاً لهم ، ثم استنزلهم عمر رضي الله عنه فزولوا ، إلا طائفة اصطاب تقوسهم بمالك عارضهم به من حقوقهم منه ، فلما غلب المسلمين ، ضرب عمر رضي الله عنه عليه خراجاً .

(٢) ظافر القاسمي - المرجع السابق - ص ٧٢ وقد نقله عن تاريخ الطبري ٤ - ٢٢٦ -

٦ - المشاورة في طاعون همواس :

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام - ربيع الآخر سنة ١٨ من الهجرة - يتفقد فيها أحوال الرعية : وكان الطاعون المسمى بطاعون همواس .
حتى إذا كان بسرغ ، لقيه أمراء الأجناد ، أبو عبيدة وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام .

فقال عمر : ادع لي المهاجرين الأولين فدعاهم ، فاستشارهم في القلوم أو الرجوع فاختلفوا ، فقال بعضهم : قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه . وقال آخرون : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء .

ثم قال : ادع لي الأنصار ، فاستشارهم ، فاختلفوا . ثم قال : ادع لي من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ، فاتفقوا على أن يرجع بالناس ، فافتنع عمر بذلك ونادى بالرجوع . قال أبو عبيدة بن الجراح : « أفرأى من قدر الله ؟ » . فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة . نعم ، نفر من قدر الله إلى قدر الله ، أ رأيت لو كان لك إبل هبطت وادياً له علوتان ، إحداهما خصبة والأخرى جلبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتهما بقدر الله ، وإن رعيت الجلبة رعيتهما بقدر الله .

فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيباً في بعض حاجته ، فقال : إن عندي في هذا علماً ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه » .

قال : فحمد الله عمر ثم انصرف ، لأنه أحوط ، ولرجحانه بكثرة القتالين به ، مع موافقة اجتهاده للنصر المروى من الشارع صلى الله عليه وسلم (١) .

ومن الأمثلة الأخرى أيضاً وهي وإن كانت في مجال القضاء ، إلا أنها تبلي على مقدار حرص عمر رضي الله عنه على الشورى .

(١) لإرشاد السارى لشرح صحيح البخارى : ٢٨٤-٨ .

فنها المشاورة في إِمْلَاصِ المرأة (١) وعقوبة شارِب الخمر (٢) .

الضروري . في اختيار عثمان رضي الله عنه للخلافة :

طلب الصحابة من عمر رضي الله عنه - حين طعن - أن يستخلف ؛ فقال : ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء الرهط الذين توفى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض .

ودعا علياً وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزيير وسعد بن أبي وقاص وقال لهم : إني نظرت في أمر الناس فلم أر عنكم شقاقاً ، فإن بك شقاق فهو فيكم . . فتشاوروا ثم أمروا أحدكم .

ثم قال لهم : تشاوروا ثم اجمعوا أمركم في الثلاث ، واجمعوا الأجناد ، فن تأمر من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه .

قال الزهري : فلما مات عمر اجتمعوا ، فقال لهم عبد الرحمن بن عوف : إن شتم اخترت لكم منكم ، فولوه ذلك .

قال المسور : فما رأيت مثل عبد الرحمن ، والله ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار ولا أحداً من ذوى الرأي إلا استشارهم تلك الليلة (٣) .

(١) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ١٠-٧٠ .

من المنيرة عن عمر أنه استشارهم في إِمْلَاصِ المرأة (وغضه قبل أوانه) أى فيما يجب على الجاني في إِبْهَاضِ المرأة الجنين .

فقال المغيرة : نفسى الذى صلى الله عليه وسلم بالبرة عبد لرامة ، قال : ألت بمن يشهد منك ، فتشهد محمد بن مسلمة أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسى به .

(٢) من أنس بن مالك : أن النبى صلى الله عليه وسلم لقي برجل قد ضرب انفسه فجلبه بغيريتين نحو أربعين ، قال : وقله أبو بكر . فلما كان عمر استشار الناس .

فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون . فأمر به عمر .

وفى الموطأ أن الذى أشار بذلك هو عمر رضي الله عنه ويصح بينهما : أن عبد الرحمن أشار بذلك فوافقه على وخيره .

راجع :

- صحيح مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم المتوفى ٢٦١هـ) - دار إحياء التراث العربى

١٩٥٥-٣-١٣٣٠ (كتاب الخيود) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

(٣) المصنف : لعبد الرزاقى ٤٨٠٥ .

- فتح البارى ٨-٧٠ ، ١٦-٣٢٠ ، ١٦-٣٢٤ .

الشورى فى اختيار على رضى الله عنه للخلافة :

لما قتل عثمان - رضى الله عنه - بايع من كان بالمدينة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب ، فقال لهم : لأن أكون وزيراً خير - من أن أكون أميراً . فقالوا : لا والله ما نحن بمنصرفين حتى نبايعك . قال : ففى المسجد ، وإن بيعتى لا تكون خفية ، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين .

فلما دخل المسجد قام المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس . ولم يبايعه أهل الشام الذين كانوا يتزعمهم معاوية بحجة وجوب الثأر لسيدنا عثمان أولاً .

وعلى كل حال فبيعة على رضى الله عنه كانت من قبل الأكرية من أفراد الأمة التى هى صاحبة الأمر فى اختيار الخليفة وهى مصدر السلطة (١) .

وجه الدلالة مما سبق :

يتبين من الأمثلة السابقة مدى حرص الصحابة رضى الله عنهم على تطبيق مبدأ الشورى ، سواء فى تولية الخلفاء الراشدين أو فى شئون الدولة العامة ، فى السلم وفى الحرب .

ومن ناحية أخرى تتبين حرص الخلفاء أنفسهم على الشورى وما ذلك إلا إدراكاً منهم لوجوب المشورة عليهم .

ولم تنقل لنا حادثة واحدة مما يدخل فى مجال الشورى ولم تعرض على بساط المشورة .

وكذلك نتبين - مما سبق - مدى حرص الصحابة على إبداء آرائهم واعتراضاتهم ، حتى فى المرات القليلة التى كان الخليفة فيها يتجاوزهم بناء على ما يراه من وجود نص فى الموضوع المراد تنفيذه . ومن هنا نقول إن الشورى واجبة .

== وعند ابن تيمية فى منهاج السنة ٢-٢٣٣ . طبة بولاق - وابن كثير فى البداية والنهاية ١٤٦-٧ ما يأتى :

« بقى عبد الرحمن يشاور ثلاثة أيام . . وإنه شاور حتى العادى فى غديره » .

(١) حل على منصور - المرجع السابق ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

وقد نقله عن تاريخ الطبرى .

المنافسة :

ويناقش هذا الاستدلال . بعدم التسليم بوجوب الشورى ، لأن الخلفاء الراشدين إنما استشاروا ، لأن الشورى أمر مستحب ومندوب . فليس في الأدلة ما يؤيد الوجوب .

وأجيب أن في أسلوب الخلفاء الراشدين - المستمر - في تطبيقهم لمبدأ الشورى دلالة واضحة على الوجوب .

فقد أصبح نظاماً راسخاً وجرى مجرى العادة المتكررة .

ولم ينقل لنا مرة واحدة ، أن هذه العادة - أى الاستشارة في أمر الهامة - تخلفت ، فلو كان مندوباً فحسب ، لنقل إلينا تخلفها ولو مرة واحدة .

وفي تعبير التابعي الكبير - ميمون بن مهران - « كان أبو بكر إذا ورد عليه أمر نظر في الكتاب ... إلخ » .

إن التعبير بـ « كان » يدل على أن هذا شيء قد رسخ واستمر .

وكنذك أقوال الخلفاء رضى الله عنهم ، تؤكد معنى الوجوب ، فمن ذلك ، قول أبى بكر رضى الله عنه لما أنفذ جيش أسامة « إنكم قد علمتم أنه قد كان لكم في المشورة ، فيما لم يقض بينكم فيه سنة ، ولم ينزل به كتاب » .

وقول عمر رضى الله عنه : « إني إنما كنت كرجل منكم حتى عرفني فوؤ الرأي منكم عن الخروج » .

وقوله : « إني لم أزعجكم إلا لأن تشركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، فلإني واحد كأحدكم » .

فهو واحد منهم غاية الأمر أنه مسؤول عن تنفيذ ما يروونه وقوله :

« وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بينهم » . وقوله :

« فن تأمر منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه » .

وفي رواية ابن عباس عند البخارى : « فن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو والذي بايعه كتمره أن يقتلا » (١) .

(١) إرشاد السارى للشرح صحيح البخارى ١٠-١٩ .

المبحث الثاني

القائلون بالنذب وأدلتهم

وهم يرون أن مبدأ الشورى لم يرد في الفقه الإسلامى على سبيل الوجوب ، وإنما على سبيل النذب .

ولم يكن هذا من المبادئ التى يلتزم بها الحكماء وأفراد الأمة وإنما هو عمل مندوب ، إن قام به الحاكم أو المحكومون استحقوا عليه الثواب فى الآخرة والشكر فى الدنيا (١) ، ويبدو أن هذا رأى عامة فقهاء السلف (٢) . ويدل على ذلك ، أن الفقهاء عندما تكلموا عن الشورى لم يدجروها فى الأمور الواجبة ، ولم يخصصوها لها مبحثاً ، وإنما تكلموا عنها فى مبحث آداب القاضى ، وهل من الواجب عليه أن يشاور أم يسن له ذلك (٣) .

(١) الدكتور صلاح الدين دويس : الخليفة : قوله وعزله (دراسة مقارنة) مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ص ٢٢٠ .

(٢) أنظر : د. صلاح الدين دويس : المرجع السابق ، هامش ٢٢٠-٢٢١ حيث نقل فى لب المشاورة الآق :

— عن ابن حزم فى مختصر أبطال القياس ص ١٤ .

— وابن قيم الجوزية فى أحلام الموقعين ٢٥٦-٤ .

— والسرعى فى المبسوط ٧١-١٦ .

— لرويانى الشافى فى بحر المصابيح (مخطوط رقم ٧٢ بئر الكتب)

— البرزلى فى البسيط (مخطوط ٢٢٣ فقه شافى) باب آداب القاضى والشافعية عامة

يرون نذب المشاورة كما يقرر السقلافي فى فتح البارى ١٣-٢٨٨ .

— وهو رأى الإمام الشافى فى الأم (مطابع الشعب) ٧-٨٦ أ. ب. ولكن يلاحظ أن معظم كلام الفقهاء فى « باب المشاورة » إنما ينصب على القاضى ، وهل يجب عليه المشاورة أم يتنكب له .

(٣) الجمهور على أن المشاورة سنة بالنسبة للقاضى . أنظر فى تفصيل ذلك قطان

عبد الرحمن الدورى : الشورى بين النظرية والتطبيق ص ٥٦ .

وهذا الإمام الماوردي لا يذكر الشورى من بين واجبات الإمام (١) -
بما يدل على أن هذا اتجاه عام عند جمهور الفقهاء وأنهم لا يرون وجوب
الشورى في حق الخليفة الشرعي .

منشأ الخلاف :

إن جمهور الفقهاء عندما يتكلمون عن « الخليفة » فإنهم يقصدون

(١) الأحكام السلطانية : الماوردي (ط ٢ ١٩٦٦ الباب الحلي) ص ١٥ - ١٦
وقد حاول الأستاذ عبد الرحمن عبيد المالح في كتاب : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي -
ص ١٢٥ - ١٣١ - أن يبين أن رأى علماء السلف هو الوجوب واستشهد بقول ابن خلدون
« الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام » ومن لا يستشير أهل العلم والدين فنزله واجب ،
هذا ما لا خلاف فيه .

ويقول الرازي : « ظاهر الأمر الوجوب (وشاورم في الأمر) يقتضي الوجوب » -
وابن جرير الطبري : « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال إن الله عز وجل أمر نبيه صلى الله
عليه وسلم بمشاورة أصحابه » .

ويقول ابن تيمية « لا غنى لول الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه
وسلم » .
وهذا مردود بالآتي :

إن كلام ابن خلدون في القاضى ، وليس الحاكم بدليل قوله « الشورى من قواعد الشريعة
وعزائم الأحكام » وبدليل قصره المشاورة على أهل العلم والدين .
ثم حتى لو سلم بأنه يشمل الحاكم فهو رأى خاص به وأما قوله « هذا لا خلاف فيه »
فهو دعوى بدون دليل فالجمهور على خلافه .

وأما قول الرازي وكذلك ابن جرير ، فهو لا يمثل اتجاهًا عامًا بين المفسرين ويقول ابن
تيمية « لا غنى لول الأمر » ليس صريحاً في الوجوب وقد يكون خاصاً بالإمام غير المجتهد ،
وعلى كل فهو رأى خاص ، ومنهجب الإمام أحمد على خلاف ذلك .

فقد ذكر في « المنى » للإمام موفق الدين بن قدامة المتوفى ٥٦٣٠ هـ ، (دار الكتاب
العربي ١٩٧٢ بيروت) ج ١١ ص ٣٩٦ - باب أدب القاضى - استصحاب المشاورة في
القضاء . الآتي :

« فإن احتاج إلى الاجتهاد احتجب له أن يشاور لقوله تعالى : (وشاورم في الأمر .)
ولا تخالف في استصحاب ذلك » .

قال أحمد : ما أحسن هذا لو كان الحكم يفسدونه ، مشاورون وينظرون ، ولأنه قد
ينتهى بالمشاورة ويذكر ما نسيه بالذاكرة ، ولأن الإحاطة بجميع العلوم متعذرة وقد ينتبه
لإصابة الحق وسرعة الحادث من هو دون القاضى فكيف بمن يسليه أو يزيد عليه .

« الخليفة الشرعي » وهو الذي استوفى جميع شروط الإمامة ، ومنها أن يكون مجتهداً .

فالإمام الشرعي لابد أن يكون مجتهداً ، وهذا هو الإمام الذي لا يجب عليه المشاورة في رأيهم .

وهذا الفهم نابع من نظرة جمهور الفقهاء إلى طبيعة الخلافة .

فهم - أولاً - يقيسون مكانة الخليفة أو الإمام على مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم من الدولة الإسلامية ، ويعتبرونه خليفة له ، وهذا هو ما يفهم من تعريفهم للخلافة ، فهي موضوعة للخلافة النوبة في حراسة الدين والناس^(١) .

ومن ثم رتبوا على هذا أنهم أعطوا للخليفة كل السلطات الدينية والدنيوية ، فالصلاة والقتال والقضاء والجهاد والحسنة من الخطط الدينية التي هي أصلاً للخليفة ، له أن يتولاها أو ينيب عنه ، وكذلك السلطات الدنيوية الأخرى ، له أن يباشرها أو ينيب فيها .

وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجب عليه المشاورة كما هو مذهبهم ، فكذلك الخليفة لا يجب عليه المشاورة .

ومن ناحية ثانية ، فمن رأيهم أن الخليفة مجتهد ، وهم لم يوجبوا على المجتهد أن يشاور ، إنما استحسبوا له ذلك .

وكذلك فالاتفاق حاصل - عند الجمهور - على عدم وجوب المشاورة على القاضى - المجتهد - والإمام أعلى درجة منه ، ومن ثم لا يجب عليه المشاورة من باب أولى

وسنناقش فيما يأتي فكرة قياس منصب الخلافة على منصب الرسول صلى الله عليه وسلم من الدولة الإسلامية ، وسنبين أنه قياس مع التماثل .

وكذلك وجه اختلاف الإمام عن المجتهد والقاضى

ثم نرد على بعض ما أثاره أصحاب هذا الرأي من إعتراضات على مبدأ وجوب الشورى .

(١) الأحكام السلطانية : الماروقى - ص ٩ .

١ - مناقشة فكرة قياس سلطات الخليفة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم :

نعتقد مع المذكور أبو المعاطي أبو الفتح (١) : أن منشأ اللبس هنا أن الفقهاء قاسوا سلطات الخلافة على سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم ، واعتبروه أنه قائم مقامه

والذي نعتقد ونرى أن الشريعة تدفع إليه ، هو أن الخليفة في الدولة الإسلامية لا يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإنما يقوم مقام الأمة الإسلامية ، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم من بعده ، تتولاها الأمة الإسلامية ، وهي مسؤولة عنها في مجموعها .

ونعتقد أن القرآن الكريم يشير إلى ذلك في أكثر من موضوع :
(كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) .

(وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .
(وإِنَّه لَدَكِرْ لَكَ وَلَقَوْلُكَ وَصُوفُ تُسَابُوتُونَ) .

كل هذا ، بجانب مخاطبة جماعة المسلمين كلها بالواجبات الكفائية ، يدل على أن مجموع السمات كلها إنما هو للأمة الإسلامية مجتمعة ، وليست للإمام أو الخليفة .

ثم إننا إذا نظرنا إلى التكليف الحقيقي للعلاقة بين الأمة والحاكم والقائم على أساس المبايعات أو عقد الاختيار الحر ، فإننا نلمح فيه أن الأمة هي الأصل الدائم في هذا العقد ..

وما دام الأمر كذلك فالأمة هي التي تحدد شروط هذا العقد ما دامت لا تخرج على أصل من أصول الشريعة ..

ومقتضى هذا التكليف أن تتحدد الأمة سلطات الحاكم على نحو آخر

(١) في كتابه : حجة الخلل الإسلامي (ثلاث في النظام السياسي) - طبعة الجهادية القاهرة ١٩٧٧ - ص ١٦١ وما بعدها ..

غير ما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعله من مباشرة هذه السلطات مجتمعة .

والحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام بهذه الأعمال كلها وكانت كلها داخلية تحت سلطانه ، فأمر المسلمين في الصلاة وأقضى لهم وشرع لهم أيضاً ، وجلس في مجلس القضاء وقضى بينهم وقاد جيوشهم وقام على سائر المصالح الدينية والدنيوية .

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قام بهذه الأمور كلها لأن له وضعاً مميزاً في الأمة الإسلامية ، يجمع فيه بين أمرين : أمر الرسالة وأمر الحكم . ولسنا نقول ذلك جرياً وراء محاولة التفريق بين ما يقال عنه « الفصل بين الدين والدنيا » فهذا ما نأباه وننكره في الإسلام . ولكن للرسول صلى الله عليه وسلم له — كما قلنا من قبل — مهمتان متميزتان هما :

(أ) إبلاغ الرسالة وبيانها للناس : ﴿ إنا نزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ .

وحيث أن وسائل التبيان هذه كانت متعددة بقدر تعدد جوانب الحياة المختلفة وذلك لشمول الرسالة الإسلامية ، فكان من الطبيعي أن تدخل كل هذه الأمور تحت السلطات والمهام التي باشرها الرسول صلى الله عليه وسلم .

(ب) ضرب الأسوة الحسنة للمسلمين : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ ولهذا كان من الطبيعي أن يزاوِل كل هذه السلطات : الجهاد ، والقضاء ، والتشريع ، والتنفيذ ، لكي يكون أمام من يباشرها بعد ذلك من المسلمين النموذج الأمثل الذي يقتدى به عند مباشرته لهذه المهام .

وهكذا تختلف سلطات الخليفة عن سلطات الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك فقد بينا فيها سبق وجوب الشورى على الرسول صلى الله عليه وسلم في المسائل التي لا يزل فيها وحى

٢ - مناقشة فكرة قياس سلطات الخليفة على سلطات القاضي والمجتهد :

يقول أصحاب الرأي الذى تناقشه ، أن الخليفة كالقاضي في الفصل في القضايا ، وطالما لا تجب المشاورة على القاضي بالاتفاق فإن الخليفة وهو أعلى درجة من القاضي ، لا تجب عليه المشاورة .

ومن ناحية أخرى ، فإن الخليفة من أهل الاجتهاد ، حيث له القدرة على استنباط الأحكام ، لأنه قد استوفى جميع شروط الاجتهاد . والمجتهد لا يجب عليه المشاورة ، فكل ذلك الخليفة .

ويناقش هذا الرأي بأنه قياس مع الفارق ، وذلك لاختلاف طبيعة عمل كل من ولى الأمر والقاضي والمجتهد .

فطبيعة عمل ولى الأمر تختلف عن طبيعة عمل القاضي والمجتهد من ناحية الشمول والتنوع والإلزام .

وكل ذلك فإن عدم وجوب المشاورة على القاضي ليس محل اتفاق .

٣ - مناقشة الأدلة الأخرى للفريق القائل بالنسب :

(أ) دليل الأصل : فالأصل في الأشياء الإباحة . والأصل عدم التكليف ، والوجوب لا بد له من دليل . ولا دليل على ذلك .
فارجع إلى الأصل ، وهو عدم الوجوب .
والجواب أن الأمر لم يبق على الإباحة . بعد أن ورد الدليل الذى نص على الوجوب من القرآن ومن السنة . وقد سبق تفصيل ذلك .

(ب) أن النبي صلى الله عليه وسلم : ترك المشاورة في مسائل كبيرة ، منها صلح الحديبية (١) ، وفتح بني قريظة (٢) . وغزوة تبوك .

(١) فلم يشاور النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة ، لما وقع عقد الصلح مع قريش رغم أهمية هذا الحدث في حياة المسلمين .

راجع تفاصيل القصة في الفصل الثالث « إلزامية الشورى » .

(٢) فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا أن يؤذن في الناس : من كان سامعاً طليماً فلا يصلين الصلوة إلا في بني قريظة دون أن يستشير الصحابة في ذلك .

المناقشة :

١ - في صلح الحديبية ، لم يشاور النبي صلى الله عليه وسلم في عمية توقيع العقد رغم أهميتها . لأن الأمر أصبح فيه وحياً .

يدل لذلك بروك ناقة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « حبسها حابس الفيل » . وقوله أيضاً : « والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمان الله إلا أعطيتهم إياها » . وقوله لعمر لما جاء يناقشه : « إني رسول الله . ولست أعصيه وهو ناصري » . وفي لفظ « أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ولن يضيعني » . وقول أبي بكر لعمر : « إنه لرسول الله وليس يعصى ربه ، وهو ناصره » .

ويدل لذلك أيضاً . قول شارح البخاري : « أنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة ، وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى من الله » (١) .

وبدليل : أنه صلى الله عليه وسلم استشارهم في المرحلة التي سبقت بروك الناقة ، عندما أراد أن يحارب الذين تحالفوا مع قريش وأرادوا أن يصدهوا عن البيت وأخذ برأيهم في عدم الحرب . فقد كان الأمر في هذه المرحلة داخلاً في مجال الشورى . وأما من بعد بروك الناقة فقد خرج الأمر عن نطاق المشاورة .

٢ - أما في قتال بني قريظة . فلم يشاور النبي صلى الله عليه وسلم . لأن جبريل أتاه قائلاً : « إن الله يأمرك يا محمد بالسير إلى بني قريظة . فإني عامد إليهم فزئل بهم » (٢) .

٣ - وأما أن الرسول صلى الله عليه وسلم . غزا تبوك ، دون

(١) تراجع تفاصيل الصلح : إرشاد السارى بشرح صحيح البخاري - باب الشروط وكتاب المغازي ج ٤ وسياق في فصل « إلزامية الشورى » تفاصيل القصة .

(٢) انظر : الأستاذ جلال مظهر : محمد رسول الله ، سيرته وأثره في الحضارة (الطبعة مصر ١٩٧٠) ص ٢٤٥ .

- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي - عبد الرحمن عبد الخالق - ص ١٠٣ وأشار إلى ورود هذا الأمر في صحيح البخاري

استشارة أصحابه فلما كان تنفيذاً لأمر الله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق ، من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (١) .

وتفصيل ذلك : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن استتب له الأمر ، وأخضع قريشاً لحكمه ، وفتح مكة وفرغ من أمرهم كان لا بد له من إخضاع من يجاوره من أهل الكتاب - من الذين كانوا مصدر أذى وفتنة دائمة للمسلمين - وكان أهل تبوك أقرب هؤلاء إليه ، ولذلك نجد النبي صلى الله عليه وسلم يفصح عن قصده في غزوة تبوك ، حتى يتأهب الناس للأمر . وما يدل على أن في هذه الغزوة وحياً ، أن التوقيت لها لم يكن متروكاً للاجتهاد ، وقد فهم الصحابة ذلك ولم يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم التأجيل ، خاصة وأن هذا الغزو كان في زمان عسرة من الناس وشدة من الحر وجذب من البلاد .

وكان الناس يحبون المقام في ذلك الوقت في ظلالهم وبين أموالهم ، ولذلك سمى هذا الجيش المتأهب للذهاب إلى تبوك بجيش العسرة . والحكمة في ذلك أن الله سبحانه وتعالى أراد اختبار المؤمنين ليقين الصادقين من المنافقين والذين في قلوبهم شك والذين تخلفوا قائلين بعضهم لبعض لا تنفروا في الحر .

ويؤيد هذا الفهم - وهو أن في الأمر وحياً - أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أقام بتبوك بضيق عشرة ليلة ولم يلق حرباً من أحد ، استشار أصحابه في مجاوزة تبوك إلى ما هو أبعد منها . قال عمر : « إن كنت أمرت بالسير فسر » .

فقال : « لو كنت أمرت بالسير لم أستشر » فأشاروا عليه بالرجوع فقفل راجعاً إلى المدينة (٢) .

(١) الآية ٢٩ : سورة التوبة .

(٢) يراجع في تفاصيل غزوة تبوك : محمد رسول الله - جلال ظهر ص ٢٦٢ -

فهو إذن صلى الله عليه وسلم قد أمر بالسير إلى تبوك وهكذا فهم الصحابة ، حتى إذا تحقق له من إرهاب العدو أراد أن يستشير في مجاوزة تبوك فرأى الصحابة الرجوع ما دام قد تحقق الغرض من الخروج

(ح) الخلفاء الراشدون لم يشاوروا في بعض المسائل :

فأبو بكر رضى الله عنه لم يشاور في إنفاذ جيش أسامة ، ولم يشاور في حروب الردة وقاتل مانعي الزكاة .
كذلك هناك مواقف لعلى بن أبي طالب رضى الله عنه لم يشاور فيها (١) .

المناقشة :

ونناقش هذه الاستدلالات بالآتي :

١ - بالنسبة لإنفاذ جيش أسامة :

فقد ذكرنا أن هذا الموضوع لا يدخل في مجال الشورى ، لأن هناك أمراً من الرسول صلى الله عليه وسلم بإنفاذ هذا الجيش ، ولم يملك أبو بكر إلا التنفيذ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان حريصاً على إنفاذه وكرر الأمر بذلك ، وهو لما ينتقل إلى الرفيق الأعلى مما يدل على أن في الأمر وجهاً - ابتداءً - ولهذا قال أبو بكر : « ما كنت أرد أمراً أمر به رسول الله

== وأيضاً . الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي : عبد الرحمن عبد الخالق ص ١٥٦ حيث نقل من البداية والنهاية ج ٥ ص ٢ ما يؤكد هذا المعنى .

(١) ذكر الدكتور يعقوب محمد الميجي في كتابه : جذبا الشورى في الإسلام ص ١٢٥ مثالا لذلك :

فقد عاتب طلحة والزبير ، علياً رضى الله عنه لأنه ترك مشورتها ولم يستن بها في الأمور فرد عليهما على رضى الله عنه قائلا : « لقد نقتضا يسيراً وأرجأهما كثيراً ، ألا تخبراني أى شيء لكأ فيه حق وقتكما عنه ، وأى شيء استأثرت عليكما به . . إل أن قال : فلما ألت إلى الخلافة ، نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتبته ، وما استن النبي صلى الله عليه وسلم فالتبته ، فلم أحجج في ذلك إلى رأيكما ولا رأى غيركما ، ولا وقع حكم جهلته فاستشيركما وأخواني من المسلمين ، ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما » ويلاحظ أن المؤلف لم يذكر مصدر الخبر .

صلى الله عليه وسلم (١) بل ، وقد أخذنا من هذه الحادثة دليلاً على وجوب المشاورة (٢) حين أكد لهم حقهم في المشاورة وبين لهم أن هذه المسألة لا تدخل في مجال المشاورة .

٢ - بالنسبة لموضوع حروب الردة ومالئ الزكاة :

فقد ناقشنا هذه المسألة (٣) . وبيننا أن أبا بكر لم يشاور الصحابة لأن مسؤوليته كخليفة تحم عليه أن ينفذ قانون الشريعة في من أنكر أداء الزكاة ومن ارتد ، ولهذا فهذه المسألة لا تدخل في باب الشورى .

٣ - وأما عن علم مشاورة على رضى عنه لطلحة والزبير رضى الله عنهما :

فلأننا لا ندرى مصدر هذه الرواية ولا مصحتها ، ولا ندرى في ماذا لم يشاورهما ، وهل إذا لم يستشرهما ، لم يستشر غيرهما من أهل الشورى ؟ . ولعل هناك خلافات سياسية بينه وبينهما حالت دون ذلك .

على أن الرواية توضح على لسان على رضى الله عنه أنه لم يستشرهما لأن المسائل التي حكم فيها كان لها حكم في القرآن أو السنة ، فلم يكن الأمر بحاجة إلى المشاورة ، ولعل هذه المسائل من النوع الذي لا يدخل في باب المشاورة إما لعدم أهميتها أو وضوح حكمها أو لأنها تدخل في مجال القضاء والإفتاء .

ونحن نعلم أن علياً رضى الله عنه كان يستشير في المسائل العامة المتعلقة بمصالح المسلمين .

فقد استشار في (صفين) ورضى بالتحكيم . إلى غير ذلك من المسائل . ثم إنه رضى الله عنه بصرح في نفس الرواية بأنه سيستشير المسلمين في

(١) المصنف : ٤٨٢-٥ .

(٢) راجع : الباب الأول - الفصل الأول - المبحث الأول - القسم الثالث ج

٤٨٢-٥ .

(٣) راجع : الباب الأول : الفصل الأول ، المبحث الأول - القسم الثالث

المسائل التي لا يحد فيها حكماً من القرآن والسنة . فهو يقول : « ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما » .

الترجيح :

وبهذا يتبين رجحان أدلة الفريق القائل بالوجوب لقوة أدلته وسلامتها مما ورد عليها من اعتراضات .

الفصل الثاني

نتيجة الشورى

هل هى ملزمة أو مُعلمة ؟

تتناول - هنا - دراسة (إلزامية الشورى)
وذلك فى المرحلة التالية لعرض الأمر موضوع
الاستشارة على أهل الشورى ، إذ تسفر النتيجة عن
رأى معين يراه أهل الشورى أو أكثرينهم . فهل
يكون ولى الأمر ملزماً بها أم هو غير ملزم ؟ .
ولما كانت الآراء تتفرق إلى ثلاثة اتجاهات ،
فقد خصصنا لها ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : أدلة الفريق القائل بأن الشورى
معلمة .

المبحث الثانى : أدلة الفريق القائل بأن الشورى
ملزمة .

المبحث الثالث : أدلة الفريق القائل أن الأمر مرده
للأمة إن شاعت ألزمت الحاكم
برأى أهل الشورى ، وإن شاعت
فوضه .

نتيجة الشورى

انتبهنا في عرضنا لموضوع حكم الشورى إلى تغليب رأى القائل بوجوبها على الحكام ، فيجب عليهم أن يعرضوا الأمر موضوع البحث على أهل الشورى .

ونتناول في هذا الفصل نتيجة الشورى : هل هى ملزمة ؟ .

وهل يعد رأى أهل الشورى ملزماً للخليفة أو الحاكم ، أم غير ملزم ؟ .

والمقصود به مدى التزام ولى الأمر بالرأى المشور عليه ، وهل يجب أن يتقيد بهذا رأى ؟ أم له أن يعدل عنه ويعمل برأى غيره ؟ .

وقد استخدم الفقهاء عبارة : هل الشورى ملزمة أم معلمة ؟ .

تتفرق الآراء في هذه المسألة إلى ثلاثة :

رأى يقول : بأن الخليفة غير فى قبول رأى أهل الشورى أو رفض ذلك ، والحكم الأخير له — مطلقاً — سواء وافق آراء الناس أم خالفها ، ويجب على الأمة — مع ذلك — السمع والطاعة له ما دام هذا اجتهاده ورأيه ، بل لا يجوز له — فى نظر هؤلاء — أن يلعن لآرائهم ، وأن يرضخ لجمهورهم . ويرون أن الشورى بالنسبة للخليفة ، ما هى إلا للاستشارة والتوضيح فقط . فهى كما يقال للإعلام لا للإلزام .

وهذا رأى جمهور علماء وفقهاء السلف ، وبعض المعاصرين .

ورأى ثان يقول : بل الإمام فى الإسلام ملزم برأى أهل الشورى ، ويجب عليه تنفيذ ما اتفقوا أو أجمعوا عليه ، ولا يجوز له أن يخالف جمهورهم ، ولذلك يقولون الشورى ملزمة للأمر لا معلمة له فقط . وهذا رأى جمهور المعاصرين .

ورأى ثالث يقول : بل الأمر في ذلك حسب رأى الأمة إن رأت أن يجعل الأمر للأمير مطلقاً فعلت ؛ وإن رأت أن تقيده بآراء الأكثرية فعلت . لأن الإمام نائب عن الأمة والأمر دائر على المصلحة ، فإن وجدت الأمة أن مصلحتها في تفويض الحاكم لكفائته وظروف الناس كان لها ذلك ، وإن رأت أنه يجب تقييد صلاحياته ببلجام أهل الشورى أو برأى أكثريتهم فلها ذلك أيضاً (١) .

وهذا رأى بعض المعاصرين (٢) .

(١) عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل الحكم الإسلامى - ص ٩٧ - ٩٨ .
 (٢) الدكتور عبد الحميد مولى - مبدأ الشورى في الإسلام - ص ١٧ حيث يقول :
 « الواقع أن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه برأيهم ، . . . من المسائل التفصيلية التي تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب ومدى ممارسته للديمقراطية والحرية ، لذلك كان مما قصت به الحكة ألا تعرض الشريعة لأشكال تلك التفصيلات التي لا تعرف بطبيعتها الثبات والاستقرار » .

الفصل الأول

أدلة الفريق القائل بأن الشورى مُعلِّمة وغير مُلزِمة

أولاً: الدليل من القرآن الكريم

قال الله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لئن كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله . إن الله يحب المتوكلين ﴾ (١) .

والاستدلال من الآية من وجهين :

الوجه الأول :

إن الآية خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم بالعفو عن الصحابة الذين أشاروا على النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج للملاقاة المشركين في أحد والاستغفار لهم ، فكيف يلزم الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأراء من يفتقرون إلى عفوهِ واستغفارهِ ، وهو في المحل الأعلى وهم في المحل الأدنى (٢) .

ونوقش هذا بأنه لا مانع من الالتزام برأيهم ، فيما لا نص فيه ، مع احتياجهم ، رضى الله عنهم - إلى استغفارهِ - صلى الله عليه وسلم لهم وعفوهِ عنهم - خاصة والنبي صلى الله عليه وسلم يقول عن نفسه في الأمور التي لا نص فيها ولا إلهام أنه بشر يصيب ويخطئ . . فلا مانع من الالتزام .

(١) الآية ١٥٩ : سورة آل عمران (مدنية) .

(٢) الدكتور حسن هويدي - الشورى في الإسلام (مكتبة المنار الإسلامية ١٩٧٥ - كويت) ص ٨ .

الوجه الثاني :

قوله تعالى : ﴿ فلذا عزم فتوكل على الله ﴾ .

فقد أسند العزم إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فعلى الرسول أن يمضي بعد المشورة في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه ، لا ذلك الذي أشير عليه به . ومعنى هذا ، أن الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى إذا هو لم يقتنع به (١) :

وهذا ما يؤخذ من ظاهر ما ورد في تفسير الطبري (٢) إذ يقول : « فلذا صح عزمك بتبئتنا لإياك وتسديدنا لك فيما نأبئك وحزبك من أمر دينك ودينائك فامض لما أمرك على ما أمرك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها » .

وينقل الطبري (٣) : عن ابن إسحاق (٤) : فلذا عزم أى على أمر جاءك منى أو أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصالحك ولا يصلحهم إلا ذلك فامض على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقت . وعن قتادة (٥) : أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويستقيم على أمر الله (٦) .

وعن الربيع (٧) : أمره الله إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل عليه . وينقل مثل ذلك القرطبي (٨) .

(١) الدكتور عبد الحميد معوف - مبدأ الشورى في الإسلام - ص ١٤ .

(٢) ج ٧ ص ٣٤٦ : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، صاحب التفسير والتاريخ ت ٣١٠ هـ . طبعة دار المعارف بمصر .

(٣) في تفسيره : ج ٧ ص ٣٤٦ .

(٤) محمد بن إسحاق الملقب ، إمام أهل المخازي ، ت ١٥١ هـ .

(٥) قتادة بن دعامة السدوسي ، مفسر ، حلفظ ، ثقة ، ت ١١٨ هـ .

(٦) زاد القرطبي - لا على مشورتهم - ٢٥٢ هـ .

(٧) الربيع بن أنس : روى عن أنس بن مالك وأبي النالية والحسن ، وثقه أهل الحديث ، ت ١٣٩ هـ .

(٨) في تفسيره ج ٤ ص ٢٥٢ . وواضح اعتماد القرطبي على الطبري ، فالتفسير الطبري ، أصل من الأصول الأول التي أحمد عليها من جاء بعده .

وفى زاد المسير لابن الجوزى (١) :

« ومعنى الكلام : فإذا عزمت على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشاورة » .

وفى التفسير الكبير للرازي (٢) قوله : « أنه إذا حصل الرأى المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه ، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للبعد اعتماد على شيء إلا على الله فى جميع الأمور » .

وفى تفسير القرآن المسمى بالسراج المنير للإمام الخطيب الشربيني (٣) قوله : « إذا قطعت الأمر على إمضاء ما تريد بعد المشاورة ، فتوكل على الله : أى ثق به لا بالمشاورة ، فليس التوكل إهمال التدبير بالكلية بل بمراعاة الأسباب مع تفويض الأمر إلى الله » .

وعند الشوكاني فى فتح القدير (٤) : « أى إذا عزمت عقب المشاورة على شيء وأطمأنت به نفسك فتوكل على الله فى فعل ذلك . وقيل إن المعنى ، فإذا عزمت على أمر أن تمضى فيه فتوكل على الله لا على المشاورة » (٥) . وعند الإمام القشيري فى لطائف الإشارات : (٦) لا تتكل على رأى مخلوق وكل الأمور إلى فإنا لا نخلّيك عن تصرف القبضة بحال .

وحقيقة التوكل شهود التقدير واستراحة القلوب عن كد التدبير . وفى مجمع البيان للإمام الطبرسي (٧) : « فإذا عقدت قلبك على الفعل وإمضائه » .

(١) ج ١ ص ٤٨٩ .

(٢) ج ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) تفسير القرآن : المسمى بالسراج المنير : للإمام الخطيب الشربيني (دار المعرفة - الطبعة الثانية . بيروت) ج ١ ص ٢٦٠ .

(٤) تفسير « فتح القدير » - للإمام محمد بن على الشوكاني - القاضى ، الحافظ ، المفسر ت ١٢٥٠ هـ - الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ البابى الحلى - ج ١ ص ٦٣٠ .

(٥) لطائف الإشارات - تفسير صوفى كامل للقرآن - للإمام القشيري ٣٧٩ - ٤٦٥ هـ

بتحقيق وتعليق الدكتور إبراهيم يسوفى - دار الكتاب العربى بالقاهرة - المجلد الأول ص ٣٠٣

(٦) مجمع البيان فى تفسير القرآن - الشيخ أبو على بن حسن الطبرسى - من أكابر علماء الإمامية فى القرن السادس - ط (دار الفكر دار الكتاب اللبنانية - بيروت ١٩٥٥ - ج ٤ ص ٢٤٥ .

وفي تفسير البغوى (١) : « فتوكل على الله لا على مشاورتهم . أى قم بأمر الله وثق به واستعن به » .
 وفي تفسير التنسي (٢) ، قوله : « فإذا قطعت رأى على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد لا على المشورة » .
 وفي الكشف (٣) : « فإذا قطعت رأى على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح ، فإن ما هو أصالح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور » .

وعند الإمام العكبرى : « فإذا عزمت : الجمهور على فتح الذء ، أى : إذا تخيرت أمراً بالمشاورة ، وعزمت على فعله » (٤) .
 ويزيد الأمر وضوحاً الأستاذ محمود بابلى إذ يقول : « ولكن جملة فإذا عزمت ، تفيد أنه إذا تبين لك أنت يا محمد السبيل من نتيجة المشورة ، فاعزم أمرك باتخاذ القرار فيه وتوكل على الله ، وإعزام الأمر بتوجيه الخطاب إلى ولى الأمر دليل على أن المراد من الشورى عدم الانفراد بإدارة الأمور ما لم تكن شورى بين أصحاب رأى ، ولكن القرار يتقده به ولى الأمر عندما يتضح له وجوه الخير فيه ، ولو خالف رأى الأكرية ، أو رأى المستشارين جميعاً » .

ثم يقول : ومن هذا رأى الأستاذ أحمد ناز في كتابه « القتال في الإسلام » ص ١٢٩ ، إذ يقول :

« أساس الأمر في الإسلام هو الرأى والمشورة . وليس رأى الجماعة وإن كثرت ملزماً للإمام ، أو مفروضاً عليه ، وإنما كانت الاستشارة للاستئذنة ، ولا حق للأمر في الاستبداد بالرأى ، أو عدم الانتفاع

(١) معالم التنزيل في التفسير للإمام البغوى المتوفى سنة ٥١٦ هـ ، هاشم تفسير الخازن - المكتبة التجارية - مصر (ج ١ ص ٣٦٨) .

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل : للإمام حافظ الدين عبه الله بن أسد التنسي المتوفى سنة ٧٠١ هـ - هاشم تفسير الخازن (محمد أمين دمج - بيروت) ١-٢٩٦ .

(٣) قرغشوى ١٠-٤٣٢ .

(٤) إبله مامن به الرحمن من وجوه الإعراب والقرامات في جميع القرآن ، للإمام محمد الدين العكبرى - دار العلم للجميع ، سوريا الجزء الأول ص ٩١

بالنصيحة ، ولكن له الحق في الأخذ أو الرفض بعد المناقشة بالحسنى ،
 ويستطرد فينتقل عن الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه : نظام الحكم
 في الإسلام ، ص ١٨٠ ، قوله : « ولعل لنا بعد ذلك أن نقول أن الرسول
 صلى الله عليه وسلم أمر بالاستشارة للمعاني التي عرفناها ، وإن كان مؤكداً
 بوحى الله وتسليله ، ولكن كان له أيضاً بلا ريب أن يخفى فيما يحزم عليه
 من رأى وإن خالف رأى أصحابه - وربما كان ذلك أيضاً للإمام الذي توافرت
 فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعاً » (١) .

مناقشة الوجه الثاني من الاستدلال :

ونوقش هذا الوجه من جانبين :

الجانب الأول :

أنه بالرجوع إلى الأصل القوي لكلمة « حزم » نجد أن هذا
 الأصل لا يؤيد المعنى الذى ذهب إليه المستدلون .

نحزم : هو عقد القلب على الشيء تريد أن تفعله (٢) ، وهو قصد
 للإمضاء (٣) .

(١) الأستاذ محمود باهبل الحامى : الشورى في الإسلام ، ص ٥٧ ، ٦٠ .

(٢) مجمع البيان للطبرسى ج ٤ ص ٢٤٤ « والنزعة كذلك قال ابن دريد يقال حزمت
 عليك معنى أقسمت عليك .

- زاد السير لابن الجوزى ص ٨٩ جزء ١ حيث يقول « قال ابن فارس الحزم عقد
 القلب على الشيء . ويريد أن يقضه » وفي معجم مقاييس اللغة جزء ٤ ص ٣٠٨ قال الخليل :
 الحزم ما عقد عليه القلب من أمر أنت فاعله ، أى عاقته ، ويقال : ما لقن حزيمة أى :
 ما يحزم عليه ، كأنه لا يمكنه أن ينزم أمره بل يخطئ فيه ويريد » .

(٣) تفسير فتح القدير لشوكانى « والحزم في الأصل قصد الإنشاء » ص ٣٦٠ ج ١ .

- وفي لسان العرب لابن منظور - الطبعة الأولى - ١٣٠٠ هـ مجلد ٦٢ ص ٣٩٩ ، مادة

حزم .

الحزم : الجِد . حزم حل الأمر يحزم حزماً ومزمناً وحزيمة : أراد عمله وقال اليت :
 الحزم ما عقد عليه قلبك من أمر أنك فاعله . وفي الحديث قال لأبي بكر : متى توتر ؟ فقال :
 كركب الليل . فقال لسر : متى توتر ؟ قال : من أمر الليل . فقال لأبي بكر أعلمت بالحزم
 وقال لسر : أعلمت بالحزم - أريد أن لنا بكرك طر فوات التوتر باليوم فاحتاط وقعه .

وهو قطع الرأي على شيء (١) ، علم التردد وهو الأمر المروى المنتج (٢) ، وهو التحفز لتنفيذ مشروع (٣) .

وعلى هذا فقد يكون الرأي الذي عزمنا عليه أو عقدنا عليه النية ، أو صممنا على إنفاذه ، هو رأى أهل الشورى ، أو هو رأى الأمير المخالف لرأى أهل الشورى . ومعنى ذلك أن عبارة العزم التي وردت في الآية لا تفيد جواز مخالفة أهل الشورى ، كما أنها لا تفيد إلزامية الشورى (٤) . وكذلك يمكن أن يقال بصدد عبارة « فتوكل على الله » ، فأنت عندما تستشير خبيراً وأنت تزعم القيام بسفر طويل فينصحبك بأن تهى سيارتك . . وأن تأخذ معك من الطعام والماء والملابس ما يلزم . . وعندما تتبع رأيه ونصيحته فإنه لا يجوز لك التوكل والاعتماد القلبي على هذه النصيحة ،

== وأن جر وثق بالقوة على قيام الليل فأخبره ... ولا خير في عزم يغير حزم . ويقال ما للفلان عزيمة : أي لا يثبت حل أمر يزم عليه . وعزائمه : غرائضه .

وأولو العزم من الرسل : الذين همزوا حل أمر الله فيما عهد إليهم . والعزم : الصبر في لغة هليل . . ولم نجد له عزماً لم نجد له رأياً مزمواً عليه - وفي الزكاة : عزمة من عزمات الله . أي حق من حقوق الله . وأعزم الرجل الطريق يتزومه : مضى فيه ولم يشك . .

(١) الكشف ج ١ ص ٤٣٢ - السراج المنير - المرجع السابق - ج ١ ص ٢٦٠ معارك التنزيل - المرجع السابق ج ١ ص ٦٩٦ .

(٢) القوطي - المرجع السابق ج ٤ ص ٧٥٢ .
وقال وقال النقاش : العزم والحزم واحد والحزم مبدلة من العزم . قال ابن عطية : وهذا خطأ فالعزم جودة النظر في الأمر وتنقيحه والخزم من الخطأ فيه . والعزم قصد الإمضاء . ونقل عن الكامل : لم يرد قوله (يقول العرب : قد أزمز لوأزمز . . أي أعرف وجه الخزم فإن عزمته فأمضيت الرأي فأنا حازمه وإن تركت الصواب وأنا أراه وضيمت العزم لم يتلفني حزمي) .

(٣) عبد الله أبردزة - المجتمع الكويتية . العدد ٣٨ ص ٢٣ ديسمبر ١٩٧٠ مقال « الشورى أم الاستبداد » .

(٤) وراجع للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق في كتابه - الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص ١٠٠ قوله « ولم يبين الله مسند هذا العزم والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم ، هل هو رأى من استشارهم أم رأيه هو ؟ بل قال له (فإذا عزم) أي على رأى ما ، ولم ينص ما هذا الرأي ؟ هل هو رأى الرسول نفسه بعد الشورى أو رأى من استشارهم ؟ ومن قال هنا أن العزم يكون على رأى الرسول الذي اختاره ، ولو كان هذا الرأي المخالف لرأى من استشارهم - فقد تحكم في القرآن ، وقال فيه بغير علم ، وحمل الآية مالا تحصل . . »

أو على ما أخذت معك من عدة ، فإن ذلك شرك يخالف أصول الاعتقاد بل يكون اعتمادك على الله وحده رغم اتباعك للمشورة .

وهكذا فعبارة « فتوكل على الله » لا تفيد علم الالتزام بنتيجة الشورى (١) ولا ينقض ذلك ما يقال من أن معنى « وتوكل على الله » أن لا يتوكل على مشاورتهم ، ذلك أن التوكل هو طلب التأيد والتسديد ، وذلك لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى ، أما دور المشاورة فمحصور في بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحرأها بالاتباع (٢) .

ويقول كاتب آخر (٣) : « أما قول الحق تبارك وتعالى : ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ فلا يعنى نقضاً لمبدأ الشورى ، ولا يمكن أن يفسر على أنه تحرير من الالتزام برأى الجماعة المسلمة ، إنما هو مجرد نهى عن التردد بعد أن يكون المسلمون قد عقدوا العزم على خطوة معينة » .

ويقول الإمام الرازى (٤) : « دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقول الجاهل . وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعى الإنسان الأسباب الظاهرة ، ولكن لا يعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق » .

بل نجد الخازن (٥) يصرح بقوله : « فإذا عزمت » يعنى على المشاورة « فتوكل على الله » أى فاستعن بالله فى أمورك كلها . . والمقصود أن لا يكون للمبدع اعتماد على شيء إلا على الله تعالى فى جميع أموره وأن المشاورة لا تنافى التوكل » .

(١) الأستاذ عبد الله أبو عزة - المجتنب - المجلد ٣٨ ديسمبر ١٩٧٠ ، كويت مقال « الشورى أم الاستبداد » .

(٢) د. محمد سليم العوا - فى النظام السياسى للدولة الإسلامية - ص ١١٣ .

(٣) أبو زيد ، مجلة الشهاب ، مقال « الشورى : أمى أساس لتنظيم المجتمع الإسلامى أم حيلة يمكن الاستغناء عنها ؟ » ص ٥ (أيلول ١٩٦٨ ، بيروت) .

(٤) فى تفسيره ج ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٥) تفسير الخازن - للإمام علاء الدين على بن محمد البغدادى (الناشر محمد أمين دج

بيروت) ، ج ١ ص ٢٩٦ - ومراجع .

- ومراجع نفس المعنى : فتح البيان فى مقاصد الرحمن - للإمام أبى الطيب صديق حسن القنوجى - الطبعة الأولى بمصر ١٣٠١ هـ ، ج ٢ ص ١٣٠ .

فلذا ونضح أن قوله تعالى : ﴿ فلذا عزم فتوكل على الله ﴾ لا علاقة له بعدم الزامية الشورى سقط الاستدلال به .

الجنب الثاني :

مناقشة النصوص التي قيلت في تفسير قوله تعالى ﴿ فلذا عزم فتوكل على الله ﴾ : وتناقش بالآتي :

(أولاً) : فالنصوص المتقولة عن تفسير الطبري والقرطبي والكشاف والبقري لا علاقة لها . وضوح الشورى لأن هؤلاء يتكلمون في موضوع نزل فيه وحى ، وهذا لا مجال للشورى فيه . . وهذا ما يؤخذ من عباراتهم « فلذا عزم فتوكل على أمر جامعك مني » . « فامض على ما أمرت به » « ويستقيم على أمر الله » « قم بأمر الله » « فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور » وهكذا .

وبينوا أن هذا المعنى هو الذي يتفق مع القراءة الأخرى لقوله تعالى ﴿ فلذا عزم (١) ﴾ بضم التاء .

(١) روح المعاني - للأخوي - ص ١٠٧-١٠٨ ج ٤ .
قال : من حاله بن زيد أنه قرأ « فلذا عزم » بسية التكلم - والمعنى فلذا قطعت لك لى . وعيته لك فتوكل على ولا تشاور به أحدا .
وراجع : الدر المنثور للسيوطي ، ٢-٩٠ فقد أخرج ابن أبي حاتم عن جابر بن زيد وأبي نبيك أنهما قرآ : « فلذا عزم لك يا محمد على أمر فتوكل على الله » .
وتفسير القرطبي ٤-٢٥٢ قوله :

« وقرأ جعفر الصادق وجابر بن زيد « فلذا عزم » ، نسب النزم إل نفسه سبحانه . إذ هو جديته وتوقيفه ، كما قال (وماريت إذ ربيت ولكن الله رى) ومعنى الكلام ، أى عزم لك ووقفك وأرشدك » .

وفي الكشاف ١-٣٢٢ : « وقرأ فلذا عزم »
وفي فتح القدير للشوكاني ١-٣٦٠ وإليه ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ١-٩١ ، نفس المعنى السابق .
وفي زاد المسير ١-٨٩ : « وقد عرأ أبو رزين وأبو مجلز وأبو العاتية ومكرمة والجندري « فلذا عزم » .

وفي مجمع البيان للطبرسي ٤-٢٤٤ . قال « ورووا عن جعفر بن محمد ومن جابر بن زيد فلذا عزم بالنص » .

وهذه القراءة ضيقة للآتي :

- ١ - وصف الله بالعزم غير جائز (١) .
 - ٢ - أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن (٢) .
 - ٣ - أن بعضهم نقلها بصيغة التضعيف « حكي - ورووا » .
 - ٤ - لم أجده هذه القراءة في كتاب المصاحف (٣) ولا في القراءات العشر (٤) .
- وعلى كل حال فلو صحت هذه القراءة ، فلا علاقة لها بالزامية الشورى .
- (ثانياً) : وقسم آخر من النصوص خاص بالتوكل على الله وأنه لا يتنافى المشاورة ومراعاة الأسباب ، وأنه لا يجب أن يكون الاعتماد على الرأي المتأكد بالمشورة ، بل يجب أن يكون الاعتماد على الله .
- وواضح أن هذا المعنى لا يتنافى لإلزامية المشورة ، بل يؤكد من ناحية أن حقيقة التوكل تتضمن مراعاة الأسباب الظاهرة وأخذ التدبير والاحتياط ولا شك أن أخذ رأي أهل الشورى هو أحد هذه الأسباب .
- (ثالثاً) : تبقى بعد ذلك نصوص أخرى دالة على حرية الرسول صلى الله عليه وسلم في اختيار الرأي الذي يريده . مثل قول الربيع « أمره الله إذا عزم على أمر يمحض فيه » ومثل « إذا عزم على إمضاء ما تريد عقب المشاورة على شيء واطمأنت نفسك » فقد ذكرنا أن كلمة « عزم » لا تحتم ذلك .

== وأشار في فتح الباري ٢٧-١٠٢ إلى ذلك بقوله : « وجه الدلالة ، ما ورد من قراءة عكرمة وجعفر الصادق بضم التاء من عزم ، أي إذا أوشكتك إليه فلا تدل عنه ، فكان المشاورة إنما تشرع عند علم العزم ، وهو واضح .

- (١) ، (٢) التفسير الكبير - الرازي - ٩ ص ٦٧ ، ٦٨ .
- (٣) كتاب المصاحف - الحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان السجستاني المئتي ٣١٦ هـ - تصحيح الدكتور آرثر جيفري - ط ١ - ١٩٣٦ - الخالجي بمصر والمئتي بالمراق .
- (٤) النظر في القراءات العشر لابن الجزري .

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

وتشمل أدلة من السنة القولية والفعالية :

١ - من السنة القولية : قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر :
« لو اتفقتا في مشورة ما خالفتكما » .

وجه الاستدلال :

يفهم من هذا الحديث أنه يأخذ برأيهما ولو خالفا في الرأي أغلبية الصحابة ، أى أنه لا يلزم برأى أغلبية الصحابة (١) .

ويؤيد هذا ما روى عن ابن عباس لما نزلت آية ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ قال : نزلت في أبي بكر وعمر (٢) .

المناسبة :

ويناقش هذا الاستدلال كالاتي .

أولاً : بالنسبة للحديث « لو اتفقتا في مشورة ما خالفتكما » وصحته
« لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتكما » (٣) .

وفي رواية « لو أنكما تتفقان على أمر ما عصيتكما في مشورة أبداً » (٤) .

(١) الذكور عبد الحميد متولى - مبدأ الثورى في الإسلام - ص ١٥ وقد نقل الحديث من تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢٠ .

(٢) الدر المنثور - السيوطي - ٢-٩٠ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد بهذا السند : حدثنا وكيع حدثنا عبد الحميد عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر نص الحديث .

- تفسير ابن كثير طبعة البابي الحلبي ج ١ ص ٤٢٠ .

- وكذلك في النسبة المحققة لصابوني ١-٣٣٢ .

- وممة التفسير - اختيار وتحقيق أسعد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ،

٦٣-٤ ، قال الشيخ أسعد محمد شاكر « إسناده صحيح » .

(٤) فتح الباري للحافظ ابن حجر - جزء ١٧ ص ١٠٣ وهذا نص كلامه « ونقل السهيل عن ابن عباس أن المشاورة مخصصة بأبي بكر وعمر ولعله من تفسير الكلبي ، ثم وجدت له مستدلاً في فضائل الصحابة لأسد بن موسى ، والمعركة ليعقوب بن مغيان بسند لا بأس به =

الاستدلال من الحديث يناقش من أربعة وجوه :

الوجه الأول :

الحديث ضعيف وذلك لأن فيه شهر بن حوشب ، وعبد الرحمن بن غنم وعبد الحميد بن بهرام .
أما شهر بن حوشب فالذين قالوا بضعفه أكثر (١) . وأما عبد الرحمن ابن غنم فهو مختلف في صحته (٢) .
وعبد الحميد بن بهرام ضعيف (٣) .

عن عبد الرحمن بن غنم ، وهو مختلف في صحته ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر : نص الحديث « وقد وقع في حديث أبي قتادة في ومهم في الراءع » إن طليما أبا بكر وعمر ترشوا « لكن لا حجة فيه للتخصيص » .

(١) تهذيب التهذيب ٤٣٦٩ .

قال ابن حنبل : ضعيف جداً ، قال ابن حزم : ساقط ، قال البيهقي : ضعيف ، قال ابن حنبل : تركوه وترك ضمة الرواية عنه - وقال الساجي : فيه ضعف وليس بالحافظ ، وكان ضمة يشهد عليه أنه رافق رجلا من الشام فخاناه وقال ابن حبان : كان يروى عن التفتات المضلات وقال الحاكم : أبو أحمد ليس بالقوي متهم .

والذين قالوا أنه ثقة ، الإمام أحمد روى عنه قوله : لا بأس به وكان يثنى عليه وروى مسوية بن صالح عن ابن معين : ثقة ، وقال عباس النوري نقلا عن ابن معين : ثبت ، وقال السجل : ثقة .

وانظر سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ١٠٣-١٠٤ حيث يقول : وشهر بن حوشب ضعيف لا ينجح به كثرة عكسه وقال الحافظ فيه : صدوق كثير الإرسال والأوهام . ١٠١ .
فالتجيب أن يقول الشيخ أحمد عبد شاكراً في عمدة التفسير من هذا الحديث : وإسناده صحيح .

(٢) تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر ٢٥٠٦-٢٥٠٧ رقم ٤٩٨ .

(٣) راجع الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ص ٧٧٢ حيث يقول وأما حديث ابن غنم ففيه ثلاث بلايا : إحداهما أنه مرسل ، والثانية عبد الحميد بن بهرام وهو ضعيف ، والثالثة شهر بن حوشب ، وهو متروك والكاتب بصحيف الشيخ أحمد شاكراً فكيف يقول في الست وإسناده صحيح .

الوجه الثاني :

لو سلمنا - جدلا - بصحة الحديث ، فلا نسلم أن الحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم سيأخذ برأى الشيخين ولو خالفا في رأى أغلبية الصحابة ، لأن الحديث إنما نص على أن النبي صلى الله عليه وسلم سيأخذ برأيهما إذا اتفقا فقط في رأى واحد . ولم لا يجوز أن يكون اتفاقهما موافق لاتفاق الصحابة وحيثل سيأخذ النبي صلى الله عليه وسلم برأيهما ولا يأخذ برأيهما إذا خالفتهما الأغلبية . . ويكفى الاحتمال في الدليل حتى يفقد حجتيه .

الوجه الثالث :

لو سلمنا بصحة الحديث وسلمنا بالفهم الذى فهمه أصحاب الرأى الذى ناقشه وأن النبي صلى الله عليه وسلم سيتفق مع الشيخين ولو خالفتهما الأغلبية ، فلا نسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سينفذ رأيهما مع مخالفة الصحابة . . لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل « لعملت بقولكما » (١) وإنما قال « ما خالفكما » وهذا لا يعنى أكثر من أن يتفق النبي صلى الله عليه وسلم معهما في الرأى لا أكثر . ويؤيد هذا المعنى الرواية الأخرى « ما عصيتكما في مشورة أبدا » .

فلم ينص الحديث على حتمية العمل برأى الشيخين مطلقاً . . وخلافنا إنما في التنفيذ مع مخالفة الأغلبية .

الوجه الرابع :

ولو سلمنا ، أن النبي صلى الله عليه وسلم سينفذ رأيهما إذا اتفقا على أمر ، فلا نسلم أن الصحابة سيخالفونهما . . وذلك لأن رأى الشيخين إنما يمثل المجتمع الإسلامى الأول ، رأى أغلبية الصحابة رضى الله عنهم وذلك بحكم مكانتهما الاجتماعية الكبيرة . ومن جهة أخرى فسيدينا أبو بكر

(١) ولهذا يقول الألبانى في روح المعاني : وكان في قوله صلى الله عليه وسلم « ما خالفكما » دون - نسلم بقولكما » إشارة إلى رفة قدرهما وعلو شأنهما وأن اجتهادهما في أمر لا يكون إلا موافقاً لما عند الله . ج ٤ ص ١٠٧ .

رضى الله عنه عرف عنه الميل إلى اللين والتسامح ، وسيدنا عمر رضى الله عنه عرف عنه الميل إلى التشدد ، فاتفقهما على أمر يمثل الحل الوسط الذى يتفق عليه الغالبية .

فعلى هذا ، نقول أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال لا بى بكر وعمر رضى الله عنهما « لو اتفقنا ... » إنما قال ذلك لأن اتفاق الشيخين على رأى واحد إنما يمثل رأى أغلبية الصحابة بحكم مكانتهما الاجتماعية — أو شعبيتهما الكبيرة — وبحكم أن الرأى المتفق عليه — فى الغالب — يمثل الحل الوسط المقبول من الجميع .

ثانياً : بالنسبة لما روى عن ابن عباس ، لما نزلت آية ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ قال : نزلت فى أبى بكر وعمر . فقد روى من طريقين :

الطريق الأول :

أخرجه الحاكم ومصححه (١) ، والبيهقى فى سننه (٢) عن ابن عباس فى قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ، قال : أبو بكر وعمر .

-
- (١) المستدرک للحاکم مع التلخیص لحافظ الذهبى - مكتبة المطبوعات الإسلامية -
 طب ج ٣ ص ٧٠ : أخرجه الحاكم بهذا اللفظ :
 « أنبأنا أبو جعفر محمد بن محمد البنداضى حدثنا يحيى بن أيوب اللؤلؤ بمصر حدثنا
 سعيد بن أبى مريم أنبأنا سفهان بن حذيفة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس .
 وقال صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه . . . ووافقه الذهبي .
 وفى تاريخ بغداد أو مدينة السلام لحافظ أبى بكر أحمد بن حنبل الخطيب البنداضى المتوفى
 ٤٦٢ هـ - مطبعة الخانجي والسعادة بمصر ، والمكتبة العربية ، بغداد - ١٩٣١ ، المجلد
 الثالث ، ص ٢١٧ رقم ١٢٧١ ، قال الخطيب :
 « محمد بن محمد بن جميل ، أبو جعفر البنداضى ت ٣٤٦ كان ثقة فى الحديث ، فاضلاً ،
 روى عن الصنفين وغيرهم من أهل الشام والمراقة ومصر . . . اهـ
 ولكنه لم يذكر أنه روى عن يحيى بن أيوب اللؤلؤ المتوفى ٢٨٩ هـ . فإذا كان هذا
 فهو ثقة ، علماً بأنه ترجم تحت رقم ١٢٤٧ لرجل آخر باسم « محمد بن محمد بن صفان ، أبو جعفر
 البنداضى ، الملقب بأبى حذيفة » ولم يشر له بشئ .
 (٢) ج ١٠ ص ١٠٩ (باب آداب القاضى) عن طريق الحاكم .

التفريق الثاني :

وهو غير صحيح وهو مروي (١) عن طريق الكلبي (٢) عن أبي صالح (٣) عن ابن عباس قال نزلت في أبي بكر وعمر .
وعلى فرض صحة الخبر وأن المقصود بالمشاورة هو أبو بكر وعمر فهو رأى لابن عباس ولا يمنع هذا أن يشاور النبي صلى الله عليه وسلم غيرهما .
ولهذا قال الألويسي (٤) : والمراد بقوله وشاورهم في الأمر جميع أصحابه ورأيت بعضهم قال المراد به أبو بكر وعمر ، ولعمري الله أنهما أهل لذلك وأحق به ولكن لا يقتصر ذلك عليهما فقصره عليهما دعوى .
وقال الرازي (٥) : وعندى فيه إشكال لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنزومون ، فهب أن عمر كان من المنزومين فدخل تحت الآية ، إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية ؟ .
وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور جميع الصحابة .

٢ - من السنة الفعلية :

وتشمل صلح الحديبية وموقعة أسرى بدر .

(١) الدر المنثور للسيوطي ج ٢ ص ٩٠ .

(٢) (٣) راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ج ٢ ص ١٢ .

والكلبي هو عبد بن السائب الكلبي : التسمية المفسر وهو متروك كما قال الدارقطني وغيره ، وولده « هشام » ثم « منه » ، قال الجوزجاني وغيره كذاب رقد اعترف هو نفسه بأنه يكذب فروي البخاري بسند صحيح عن الثوري قال « قال لي الكلبي كل ما حدثك به من أبي صالح فهو كذب » .

قال ابن حبان « ملحه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من يحتاج إلى الإغراق في وصفه ، يروى عن أبي صالح عن ابن عباس التفسير وأبو صالح لم ير ابن عباس ولا سمع الكلبي من أبي صالح إلا الحرف بعد الحرف ، لا يحل ذكره في الكتب فكيف الاحتجاج به » انتهى .

(٤) روح المعاني ١٠٧-٤ .

(٥) في التفسير ١٧٨٩ .

(١) صلح الحديبية :

وسنذكر - هنا - قصة صلح الحديبية كاملة ، لأهميتها وسنستند على رواية الإمام البخارى (١) ، مع الإشارة إلى المراجع الأخرى (٢) .
وهذه نص الرواية كما يرويها البخارى (٣) :

حدثني عبد الله بن محمد المستنلى ، حدثنا عبد الرزاق ، أخبرنا معمر قال : أخبرني الزهرى ، قال : أخبرني عروة بن الزبير بن العوام عن السور بن غزمة ومروان بن الحكم (٤) ، يصلق كل واحد منهما حديث صاحبه ، قالوا : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية (٥) (يريد زيارة البيت لا يريد قتالا) (٦) في بضع عشرة ماله من أصحابه ، فلما أتى ذا الحليفة قلد الهدلى وأشعره وأحرم منها بعمرة (٧) وبعث عيناً له من

(١) أبوعبد الله ، محمد بن إسماعيل البخارى ت ٢٥٦ هـ .

(٢) وقد ذكر البخارى هذه القصة في مواضع متفرقة من كتابه (الصحیح) أهمها ، كتابي الجهاد والمغازي . ويبدو أن رواية الحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن ميم الصنعاني ت ٢١١ هـ ، صاحب كتاب « المصنف » هي أقدم الروايات ونقلها عنه الآخرون ، فقد نقل البخارى عنه : مع اختلافات بسيطة ، سنشير إليها ، وكذلك الإمام أحمد نقلها عنه أيضاً . ونقلها عن البخارى ابن كثير في تاريخه وتفسيره ، والبيهقي في سننه مع اختلافات بسيطة . ولم أجدنا عند الإمام مسلم .

(٣) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى : فهاب الدين أحمد بن محمد التتاملاني ت ٩٢٣ المجلد الرابع - باب الشروط .

(٤) قال الفارح « وروايتهما مرسلتان لأن مروان لا صحة له ، وسوراً وإن كان له صحة لكنه لم يحضر القصة وإنما سماها من جبانة من الصحابة فبهوها .

(٥) الإتيان لملال ذي القعدة سنة ست من الهجرة . الفارح .

(٦) العبارة بين القوسين ، لم يذكرها البخارى ، وإنما في رواية ابن إسحاق في المغازي عن الزهرى وكذا عند ابن سعد ، راجع : فتح الباري ٦-٢٥٨ . وذكر الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية ٤-١٦٤ وقال ابن إسحاق . . . وخرج في ذي القعدة مشعراً لا يريد حرباً وساق معه الهدى . . . سبعمائة بدلة » رواية أحمد كما في تفسير ابن كثير ٤-١٩٤ . (دار المعرفة - بيروت ١٩٦٩) .

(٧) ليأمن الناس من حربته وليلم الناس أنه إنما خرج زائراً لهذا البيت وسطماً له ، كما في البداية والنهاية عن ابن إسحاق ٤-١٦٤ .

خزاعة (١) وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان بفدير الأشطاط (٢) أثناء عيته قال : إن قريشاً (٣) قد جمعوا لك جمعوا ، وقد جمعوا لك الأحابيش (٤) وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت ومانعوك . فقال صلى الله عليه وسلم : أشيروا أيها الناس على ، أترون أن أميل إلى عيالم وذراي هؤلاء (٥) الذين يريدون أن يصدونا عن البيت (٦) ، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عنا (٧) من المشركين وإلا تركناهم محروبين (٨) . أم ترون أن نؤم البيت فن صدنا قاتلناه (٩) . قال (١٠) أبو بكر : يا رسول الله خرجت عامداً لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حرب أحد فتوجه له ،

(١) هو سر بن صفان كما ذكره ابن عبد البر .

(٢) عند ابن إسحاق ، في صفان - البداية والنهاية ٤-١٦٤ . وفي المصنف - حتى إذا كانوا بفدير الأشطاط قرأ من صفان - ٣٣٠-٥ .

(٣) في المصنف : إلى قد تركت بن لوى وعامر بن لوى قد جمعوا لك الأحابيش . ٣٣٠-٥ .

(٤) كانوا تحالفوا مع قريش .

(٥) الذين أعانواهم - المصنف ٣٣٠-٥ .

(٦) فصيحهم فإن قتلوا قتلوا موتورين محروبين . المصنف ٣٣٠-٥ .

(٧) في المصنف - حقاً - وكذا ابن كثير في تفسيره ٤-١٩٧ . وفي تاريخه ذكر « عينا » - ولم يذكرها البيهقي في سنة ١٠٩-١٠٩٠ وكذا رواية أحمد عن عبد الرزاق - الفتح ٢٥٨-٦ ذكر « عتفا » .

(٨) في تفسير ابن كثير عن البخاري ٤-١٩٧ ذكر « محزونين » وفي لفظ « موتورين » مجهولين محزونين . وعتا المصنف « محروبين » وفي رواية أحمد عبد الرزاق كما في الفتح ٢٥٨-٦ « موتورين محروبين » .

(٩) بين الشرطين لم يذكرها البخاري وإنما عند المصنف ٥-٣٣٠ وذكرها البيهقي في سنة ١٠٩-١٠٩٠ وذكرها ابن كثير في تفسيره ٤-١٩٧ وقد شرح الحافظ ابن حجر في الفتح ٢٥٨-٦ طاً ، بقوله : « والمراد أن النبي صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه ، علم مخالفت الذين نصروا قريشاً إلى موافقتهم فيسبى أهلهم فإن جاءوا إلى نصرهم اشتغلوا بهم وانفرد هو وأصحابه بقريش . ولذلك المراد بقوله : تكن عتفاً قطعها الله » .

(١٠) في المصنف : فقالوا رسول الله أعلم . ٣٣٠-٥ .

فمن صدنا قاتلناه ، قال : امضوا على اسم (١) الله (٢) . فراحوا (٣) ، حتى إذا كان ببعض الطريق قال النبي صلى الله عليه وسلم أن خالد بن الوليد بالغيم (٤) - موضع قريب من مكة - في خيل لقريش طليعة (٥) فخذلوا ذات اليمين ، فوالله ما شعر بهم خالد حتى إذا هم بفترة الجيش ، فانطلق يركض نديراً لقريش ، وسار النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان بالثنية التي يهبط عليهم منها . بركت به راحلته فقال الناس حل حل (زجر للراحلة) فألحت . فقالوا خلأت القصواء خلأت القصواء - أي حرنت وتصبعت - فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما خلأت القصواء وما ذاك لها بخلق ولكن حبسها حابس القيل (٦) ثم قال : والذي نفسي بيده لا يسألوني خطلة (خصلة) يعظمون فيها حرمان الله (٧) إلا أعطيتهم إياها . ثم زجرها فوثبت ، قال فعدل عنهم (٨) حتى نزل بأقصى الحديبية على ثمد قليل الماء ، يتبرضه الناس تبرضاً (٩) فلم يلبثه الناس حتى نزحوه ... فبينما هم كذلك ، إذ جاء بديل بن ورقاء الخزاعي في نفر من قومه خزاعة وكانوا عيبة نصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم (موضع صره) من أهل تهامة ، فقال : إني تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي نزولاً أعلد مياه الحديبية (١٠) ومعهم العود

(١) هذا المصنف : فروحوا إذن .

(٢) من قوله - في بضع عشرة مائة إلى هنا - لم يذكرها البخاري هنا في باب الشروط في الجهاد . . وإنما ذكرها في كتاب المغازي - إرشاد الساري ٣٥٢-٣٥٣ وأما ابن كثير فقد وصل هذه الحادثة بما بعدها في تفسيره بينما في تاريخه فصلهما . وفي المصنف لمجد الرزاق وصلهما وأما ابن إسحاق فلم يذكر قصة الاستشارة .

(٣) هكذا في المصنف ٣٣٠هـ .

(٤) وهو غير كراح الغيم .

(٥) ٢٠٠ فارس كما عتد ابن سعد (الفارح) .

(٦) زاد ابن إسحاق - عن مكة أي حبسها الله عن دخول مكة كما حبس القيل عن مكة لأنهم لو دخلوا مكة حل تلك الهيئة وصلى قريش عن ذلك لوقع بينهم ما يفضي إلى سفك الدماء - الفارح .

(٧) يكفون بسببها عن القتال في الحرم تعظيماً له - الفارح .

(٨) وفي رواية ابن سعد فولد راجعاً - الفارح .

(٩) يأنسون بالكف - الفارح .

(١٠) ماء لا انقطاع للماء - الفارح .

المطافيل (١) وهم مقاتلوك وصادوك عن البيت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنا لم نجئ لقتال أحد ولكننا جئنا معتمرين ، وأن قريشاً قد نهكهم الحرب وأضررت بهم فإن شاموا ماددتهم مدة (٢) فإن أظهر ، فإن شاموا أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا ، وإلا فقد جموا (٣) ، وإن هم أبوا فوالذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمرى هذا حتى تنفرد سالفتي ولينفذن الله أمره ، فقال بدليل : سأبلغهم ما تقول . (فأبلغهم فأعرض سفهاؤهم . وقام عروة وحشم على قبول الصلح وأن يرسلوه رسولا ، فأقن للنبي صلى الله عليه وسلم ، فذكر له خطة الصلح ، ورجع إلى قومه يخبرهم كيف يعظم أصحاب الرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه قد عرض خطة رشد فأقبلوها . ثم بعثوا رجلا من بني كنانة ورأى الأمارات العملية من البدن المقلدة المشعة — أى المعلمة والمطعون في هامها بحيث سأل جميعها ليكون علامة الهدى — ونصحهم أن لا يصدبهم عن البيت . ثم بعثوا سبيل بن عمرو فكتبوا كتاب الصلح ... (٤) . فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكاتب فقال : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم . قال سبيل : أما الرحمن فوالله ما أدرى ما هو ؟ ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب . فقال المسلمون : والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم لمي : اكتب باسمك اللهم ، ثم قال : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ، فقال سبيل : والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صمدناك عن البيت ولا قاتلناك ، لكن اكتب محمد بن عبد الله . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : والله إني لرسول الله وإن كذبتموني . اكتب محمد بن عبد الله . قال الزهري : وذلك لقوله لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : هل أن نخلوا بيتنا وبين البيت فتطوف به .

(١) الإبل ذوات ألوان تزدود بألوانها ولا يرجعون ، وكناية عن القساء والصبيان —

الشارح .

(٢) أى جعلت بيني وبينهم مدة أترك كطلم فيها — الشارح .

(٣) استراسوا من جهد القتال — الشارح .

(٤) بين القوسين اختصار للنص — وما بعده هو ذكر الملاينات التي صاحبت عملية ترويق المقع بما أثارت المسلمين .

فقال سهيل : والله لا تتحدث العرب إنا أخذنا ضبطة (قصرأ)
ولكن ذلك من العام المقبل فكتب . فقال سهيل : وعلى أنه لا يأتيك منا
رجل وإن كان على دينك إلا رددته إلينا . فقال المسلمون سبحان الله كيف
يرد إلى المشركين وقد جاء مسلماً ، فبينما هم كذلك إذ دخل أبو جندل بن
سهيل بن عمرو يرسف في قيوده ، وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى
بنفسه بين أظهر المسلمين . فقال سهيل : هذا يا محمد أول ما أقاضيك
عليه أن ترده إلى . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنا لم نقض الكتاب
بعد . قال : فوالله إذا لم أصالحك على شيء أبداً . قال النبي صلى الله عليه
وسلم فأجزه لي . قال : ما أنا بمجيزه لك . قال : بلى . فافعل . قال :
ما أنا بفاعل . قال مكرز : بل قد أجزأه لك . قال أبو جندل : أي معشر
المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلماً ! ألا ترون ما قد لقيت ؟
قال : فقال عمر بن الخطاب : فأنت نبي الله صلى الله عليه وسلم ققلت :
أأنت نبي الله حقاً ؟ قال : بلى . قلت : فلم نعطى الدنيا في ديننا إذا ؟
قال : إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرى (١) (فيه تلبية لعمر رضي
الله عنه على إزالة ما حصل عنده من التلقق وأنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل
ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة ، وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحى
من الله) (٢) . قلت أوليس كنت تحدثنا إنا سنأتى البيت فنطوف به (٣) .
قال : بلى فأخبرتكم أنا نأتيه العام . قال . قلت : لا . قال : فإني آتيه
ومطوف به . قال : فأنت أبا بكر ... فقال له : أيها الرجل إنه لرسول
الله صلى الله عليه وسلم وليس يعصى ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه
فوالله إنه على الحق ... فلما (٤) فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لأصحابه : قوموا فانحروا ثم احلقوا .

(١) عند ابن إسحاق . (أنا عبد الله ورسوله إن أعانك أمره ولن يضيئ) البداية والنهاية
لابن كثير ١٦٤-٤ كل ذلك سيرة ابن هشام مع شرحها للسيوطي ج ٢ ص ٢٣٠ طبعة القاهرة
١٩١٤ م .

(٢) من كلام الشارح ..

(٣) قال الشارح (عند الواقدي أنه صلى الله عليه وسلم كان رأى في منامه قبل أن يعمر
أنه دخل هو وأصحابه البيت فلما رأوا تأخير ذلك شق عليهم) ويذكر ذلك ابن إسحاق أيضاً -
البداية والنهاية ١٦٤-٤ .

(٤) من هنا إلى الآخر . إرشاد الساري ٤ - ٤٥١ .

قال : فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات . فلما لم يبق منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس . فقالت أم سلمة : يا نبي الله أنحب إليك ؟ أخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك . فخرج فلم يكلم أحداً منهم كلمة حتى فعل ذلك ، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه . فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غمّاً (أى ازدحاماً) اهـ .

وجه الاستدلال على صلح الحليية :

يقول الدكتور حسن هويدى (١) :

« فى هذه الحادثة الشهيرة خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم
الأكثرية ، بل الجميع فى عدة مواقف :

أولاهها : قال المسلمون (والله لا نكتبها إلا باسم الله الرحمن الرحيم)
فقال الرسول صلى الله عليه وسلم اكتب (باسمك اللهم) .

وثانيها : قال المسلمون : (سبحان الله كيف يرد إلى المشركين ، وقد
جاء مسلماً) .

وثالثها : أمره إبراهيم بالنحر والحلق فما قام منهم رجل -

ورابعها : لإبرام شروط الصلح المشهورة التى تبلى وكان فيها حيفاً عليهم .

فالحادثة كالشمس وضوحاً فى استعمال الله الحق ، فى أمر يراه صواباً ،
وإن خالف رأى الأكثرية ، وذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى
للخليفة أو الإمام ، إذ أن عمه صلى الله عليه وسلم تشريع .

فإن قال قائل أن ذلك يوحى : قلنا لم يكن ذلك يوحى ، فإن كان

يريد سورة الفتح ، فما نزلت إلا بعد قفولهم من الحليية ، ولو نزل فى ذلك .

وحى لما اجترأ أحد من المسلمين أن يذرع الوحى ، ذلك أن من نازع

الوحى ، حالماً عامداً - كفر والعياذ بالله ، وكيف يعارضون الوحى وهم

الذين قال الله فيهم : ﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله

ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ﴾ (النور : ٥٩) . وإن أصر الحادون

(١) الدكتور حسن هويدى - الشورى فى الإسلام - ص ١٠ - ١٢ .

على أن ذلك كان وحياً غير متلو ، أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ : (النجم : ٣ و ٤) . قلنا إذن قد جاء الوحي بمخالفة الأكثرية وعدم إلزامية الشورى ، فالحجة أثبت والبيئة أكبر . ونحن إن لم تأخذ ديننا عن كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن الشورى من مثل هذه الحوادث فعين نأخذها ؟

إذن فالحادثة مشهورة واضحة وهي سنة ماضية مدى الدهر ، قررت حق الخليفة في مخالفة الشورى إذا رأى الصواب ولم يره غيره اه .

المنافسة :

ويناقش هذا الاستدلال بالآتي :

أولاً : أن في قصة صلح الحديبية نصوصاً واضحة وصرحة تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أنفذ هذا الصلح بأمر الله تبارك وتعالى . ومعلوم أن ما فيه نص من الله فليس من مواطن الشورى .

ألا ترى أن ناقة الرسول بركت قبل مكة ؟ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لقد حبسها حابس الفيل عن مكة) ومعلوم أن ناقة الرسول كانت مأمورة .

ألا ترى أن مكان مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم الحالي بالمدينة المنورة لم يعينه إلا بروك ناقته صلى الله عليه وسلم ؟ .

وأصرح من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما اعترض على الصلح : (أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ولن يضيئني) . أى نص أوضح من هذا يبين أن صلح الحديبية كان بأمر ووحى . ولو كان غير ذلك لقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر (يا عمر إنه رأى رأيته راجحاً وعليك التزام أمرى إن كنت مؤمناً) ولكننا علمنا أنه صلى الله عليه وسلم لما قال (لن أخالف أمره ولن يضيئني) . وفي لفظ البخارى « (إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصرى) أنه فعل ذلك بأمر الله تبارك وتعالى » (١) فالقضية واضحة ، فيها أمر من الله ووحى

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق - الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ١٢٢ .

(لن أخالف أمره) والشورى لا تكون في شأن جاء من الله فيه أمر ،
وعليه فالاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه (١) .
ويقول الدكتور محمد سليم العوا (٢) :

إن موضوع صلح الحديبية لم يكن - في أى مرحلة من مراحل -
مجالاً للشورى . وإنما صلب فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن الوحي
من أوله إلى آخره .

وكل ما حدث أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد سأل الرسول
صلى الله عليه وسلم : لم يقبل المسلمون الصلح ؟ فكان جواب الرسول له
(أنا عبد الله ورسوله ، لن أخالف أمره ، وإن يضيئني) . بل إن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد بين قبل ذلك - أى قبل هذه المناقشة من عمر -
أن الأمر مرجعه إلى الوحي .

ومن ثم فإنه لا علاقة لما حدث في صلح الحديبية بموضوع الشورى .
وهذا شارح (٣) صحيح البخارى المتوفى سنة ٢٥٢٣ هـ ، يثبه على هذا
الأمر بقوله : (فيه تنبيه لعمر رضى الله عنه على إزالة ما حصل عنده من
القلق وأنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك إلا لأمر أطلعه الله عليه من
جيب الناقة وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحي من الله) .

ويؤكد قول أبى بكر لعمر : (إنه لرسول الله وليس يعصى ربه ،
وهو ناصره فاستمسك بفروءه ، فوالله إنه على الحق) .
ثانياً : وأما الجواب عن اعتراض عمر رضى الله عنه والصحابة
فيحتمل الآتى :

١ - أن الخروج في أوله إلى مرحلة استشارة النبي صلى الله عليه وسلم
لأصحابه في غدير الأخطاط عندما قال : أشيروا على أيها الناس ، أترون
أن أميل على فزارى هؤلاء الذين جاوروهم فنصيبهم ... إلخ - إلى هذه

(١) الأستاذ عبد الله أبو خرة - المجمع ، المجلد ٣٨ ديسمبر ١٩٧٠ ، الكويت
ص ٢٣ . يقال : والشورى أم الاستبداد .

(٢) في كتابه : النظام السياسى للدولة الإسلامية ، ص ١١٤ .

(٣) الشيخ أبى عباس فهاب الدين أحمد عبد القسطلاني في كتابه المسمى - إرفاد
المنارى بشرح صحيح البخارى .

المرحلة لم يكن هناك وحى ... بدليل استشارة النبي صلى الله عليه وسلم لهم واقتراحه عليهم القتال ، وتأديب الأحلاف ، ولكن الصحابة هم الذين آثروا السلم وأرجأوا القتال إلى أن يصدوا عن البيت فعلا .

وفى هذا يقول الشيخ محمد القرأى (١) : (غير أن الذى حدث بعد ذلك قلب النيات والأوضاع ، فبينما النبي صلى الله عليه وسلم على ناقته القصواء يتقدم الركب ويستعد لما يتكشف عنه الغيب ولو كان قتالا دامياً - فى الحرم - إذا بالناقة تنبذ وحاول الصحابة لإرغامها على استئناف السير فأبت وتوقفت ، فقالوا : خلأت القصواء . فقال النبي : « ما خلأت القصواء ، وما ذاك لها بخلق ، ولكن حبسها حابس الفيل ... والذى نفسي بيده لا تدعوني قريرش إلى خطة يعظمون فيها حرمان الله وفيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها » ثم زجرها فوثبت تسعى) .

هذه الحالة كانت بداية التحول وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأى الناس . وبدأ الرسول صلى الله عليه وسلم يتصرف مستغنياً قلبه الملهم وحده مصيحاً لتوجيه الله ، ولو كان ذلك مخالفاً للنية التى اقترح على أصحابه تنفيذها أول الأمر أو مخالفاً لرغبات هؤلاء الصحاب وآمالهم التى خرجوا بها . فإذا كلف فى ذلك قال : (إني رسول الله ولست أعهديه ، وهو ناصرى) . . .

فيحتمل أن بعض الصحابة لم يدركوا - بعد - أن الأمر أصبح الآن بيد الوحى ، وخرج عن دائرة الشورى ، ولذا كان وجه اعتراضهم ، وخاصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصارخهم بالأمر لحكمة معينة .

٢ - ويحتمل أن الصحابة فهموا أن الأمر فيه وحى ، وذلك من الملابسات التى خصلت أثناء خروجهم للعمرة . . ولكنهم خرجوا وهم لا يشكون فى الفتح للرؤيا التى حدثهم النبي صلى الله عليه وسلم وأنهم سيظفرون بالبيت (٢) لأن رؤيا الرسول حقيقة واقعة ، ولكنهم أمام

(١) الإسلام والاستبداد السياسى : دار الكتب الحديثة بدمشق ١٩٦٦ ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) ويؤيد هذا ، الآيات التى نزلت من سورة البقرة ونحوها فى طريقهم من المدينة إلى المدينة (إلا فضعنا لك خصماً مبيهاً ، ليغير الله الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويومئذ يمتصك وجديك صراعاً مستقيماً ، ويصيرك الله نصراً عزيزاً) (البقرة ١ - ٢) إلى أن قال :

الحوادث التي صاحبت عملية توقيع العقد ، والتنازلات التي رآها النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت في نظرهم شروطاً مجحفة - أمام كل هذا لم تستطع نفوسهم أن تتحمل كل ذلك لأنهم لم يتصوروا أن الأمر سيبلغ هذه الدرجة - فهي أشبه بصدمة نفسية مفاجئة أصبحوا بعدها في حالة ذهول مما حصل للدرجة أنهم لم يسمعوا كلام النبي صلى الله عليه وسلم وهو يأمرهم بالنحر والخلق إلا بعد فترة . . بعد أن هدأت نفوسهم . . وهذه الحالات النفسية تعترى الإنسان وغير معصوم منها أحد إلا الأنبياء والرسل ولا تقدر في حصنة الإيمان لأنها خارجة عن القدرة (١) .

ثالثاً : وأما الجواب عن قول المستدل :

« فإن أصر المجادل على أن ذلك كان وجباً غير مثلو ، قلنا إذن : قد جاء الوحي بمخالفة الأكرية ، وعدم إلزامية الشورى . فالهجة أثبت واليمنية أكبر » .

نقول : إن هذا خروج عن محل النزاع ونحن لا نتناقص في مسألة كون الأغلبية على صواب أم على خطأ ، لأن هذا بحث آخر . فكون الوحي يأتي بمخالفة الأغلبية لا يعني عدم التزامنا برأى الأغلبية فيما ليس فيه وحى .

== (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنتين محلقتين روعكم ومقصرين لا تخافون فمالم تعلموا فبسل من دون ذلك فصماً قريباً) (التفصيح ٢٧) وقد أئبت ذلك الإمام أحمد والترمذي والنسائي وفيهم ذلك من أحاديث البخاري . وفي إرشاد الساري ٧-٣٥٠ يقول الشارح « الأكرتون على أنه صلح الحديبية وقيل فتح مكة » . وفي مختصر تفسير ابن كثير ٣-٣٥٣ - « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أصحابه أنه رأى في المنام أنه دخل مكة وطاف بالبيت . . فلما وقع ما وقع من قضية الصلح ورجعوا حاميه وقع في نفس بعض الصحابة رضى الله عنهم في . . حتى سأله عن رضى الله عنه . وقوله (فمالم تعلموا . .) أي فمالم عز وجل من الخيرة والمصلحة في صرفكم من مكة ما لم تعلموا أنتم » .

(١) ويقول الأستاذ جلال مظهر في كتاب « محمد رسول الله » ص ٢٨٥ « وتم الصلح ، ولكن المسلمين لم يرتاحوا له كل الراحة وظلوا في حيرة من أمرهم بعض الوقت ، غير قادرين تماماً على إستيعاب ما حدث ، إذ أن في عودتهم من غير أن يطوفوا بالبيت إجلالاً للرؤيا التي حدثت فيها تبهم في المدينة ، ولكن الحقيقة أن عمداً لم يحدث أن رأى في رؤياه أنهم داخلون مكة حاميه هذا ، وإنما رأى أنهم داخلون في مكة فحسب ، فالتبهم بهذا التفسير ، وإن ظلوا داخلين غاضبين غير مرتاحة نفوسهم وأذهانهم لا يزال يتردد فيها : أليس كان يحدثنا أنا سائق البيت ونطوف به » .

ولو سلمنا بأنه ما دام الوحي قد نزل مخالفاً للأغلبية فلا عبرة برأى
الأكثرية - مطلقاً - لوجب أن تسلموا بإلزامية رأى الأغلبية إذا نزل
الوحي مؤيداً له - مطلقاً - وهنالك حوادث نزل الوحي مؤيداً فيها
رأى الأغلبية .

وهذا الاستدلال مرفوض لأنه استدلال بجزئية واحدة يراد تعميمها
على الكل . .

ونحن هنا لا نبحث في مدى صوابية الأغلبية أو خطأها . فن الجائز
أن يكون رأى الفرد أصوب من رأى الأغلبية ومن الجائز أن يكون العكس .
وإنما هل النزاع هل الموضوع محل النزاع قد نزل فيه وحي ؟ فهو غير
مطروح للنقاش . أم لم ينزل فيه وحي ؟ . وقد أثبتنا أنه كان فيه وحي
ومن ثم فلا علاقة لهذه المسألة بإلزامية الشورى أو علمها .

(٢) أسرى بدر :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأخذ برأى أصحابه في حادثة أسرى
موقعة بدر ، وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر (١) .

المناقشة :

ويناقش هذا الاستدلال بثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

لا نسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم خالف رأى الأكثرية ، بل هو
وافق رأى الأكثرية التى رأت قبول الفداء .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ١٥ ، ١٦ . وأضاف
« حقا لقد نزلت آيات شديدة التنبؤ على الرسول لعدم أخذه برأى الآخرين ، ولكن ذلك التنبؤ
لم يكن لعدم أخذه برأى الأغلبية من أصحابه وإنما لأن رأيهم كان الأصلح في ذلك الحين . فن
تلك الآيات قوله تعالى : (ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، تريدون
مرض الدنيا ، والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم) . وأشار إلى مؤلف الشيخ محمود
شلتوت « الإسلام عقيدة وفريضة » . ولكنى راجعت كتاب « الإسلام عقيدة وفريضة » دار
الثروت ، ط ٤ ، سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٦٠ فوجدت الشيخ محمود شلتوت يذكر وجهة نظر
مخالفة لما ذهب إليه الدكتور متولى ، فهو يقول : « فنزلت آيات شديدة التنبؤ على النبى
صلى الله عليه وسلم في أنه لم يأخذ برأى الآخرين ، وقد كان هو الموافق بحالهم في هذا الوقت » اهـ .

والقصة كما في صحيح مسلم ، قال راوى (١) الحديث « سمعت ابن عباس يقول حدثني عمر بن الخطاب قال : لما كان يوم بدر . . فقتلوا يومئذ سبعين وأسروا سبعين ، قال أبو زميل قال ابن عباس : فلما أسروا الأسارى ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر : ما ترون في هؤلاء الأسارى ؟ فقال أبو بكر : يا نبي الله هم بنوا المم والعشيرة ، أرى أن تأخذ منهم فدية ، فتكون لنا قوة على الكفار ، فبسى الله أن يهديهم للإسلام . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ترى يا ابن الخطاب ؟ قلت : لا والله يا رسول الله ما أرى الذى رأى أبو بكر ولكن أرى أن تمكثنا فنضرب أعناقهم ، فتمكث علينا من عقيل فيضرب عنقه ، وتمكث من فلان - نسياً لعمر - فأضرب عنقه ، فلأن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها . فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت . فلما كان من القد جثت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدين يكيان ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء ، لقد عرض على عدايبهم أدنى من هذه الشجرة ، وأنزل الله عز وجل الآية » (٢) .

ووجه الاستشهاد من الحديث ، على أن الأغلبية رأت قبول الفداء ، هو قوله صلى الله عليه وسلم :

« أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء » فرغم أن أول الحديث يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم وجه السؤال إلى أبي بكر

(١) هذا السند : حدثنا ابن السرى ، حدثنا ابن المبارك عن عكرمة بن عمار ، حدثني سالك الحنفى قال : سمعت ابن عباس يقول .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، المجلد السادس (دار الفكر - بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢) ، ص ٧٦ « باب الإمداد بالمالكة في غزوة بدر وإباحة الفنائم » . وكذلك رواه أبو داود في باب فداء الأسير بالمال من عمر (عون المعبود شرح سنن أبي داود ج ٧ ، ص ٣٥٤) .

ورواه الترمذى عن أبي هريرة (تحفة الأحوفى) ، ج ٧ ، ص ٣٧ .

ورواه الترمذى عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود (تحفة الأحوفى بشرح جامع الترمذى) ج ٥ ، ص ٣٧٢ - ٣٧٥ . وهو منقطع لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه كما قال في التخریب . إلا أن الحديث حسن لشواهد أخرى عن عمر وأبي هريرة .

وعمر ، إلا أن آخره يشير إلى أن علداً آخر من الصحابة - لا نعلمهم -
تدخل مؤيداً وجهة نظر أبي بكر ، وأن الموقف الذي اختاره ، تأثر
بمشورتهم (١) .

ويؤكد الشيخ محمد رشيد رضا ، في تفسير المنار^(٢) ، مبيناً أن ما فعله
الرسول صلى الله عليه وسلم ، من قبول الفداء إنما كان رأى جمهور أصحابه
لا رأى أبي بكر - وحده - وقد استند إلى أحاديث صحيحة (٣) .

وكذلك فإن الطبري - من قبل - أورد في تفسيره ، أحاديث وآثاراً (٤)
تؤيد أن الأكرية رأت الفداء .

(١) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » الأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجمع ،
الكرية ، العدد ٤٣ ، ص ١٣ .

(٢) ج ١٠ ، ص ٩٩ وما بعدها ، بعنوان (حكم أسرى بدر) استشارة النبي صلى الله
عليه وسلم أصحابه فيهم ، وترجيحه رأى الصديق والجمهور في أخذ الفداء منهم ، ونزول الوحي
في خطأ ذلك والتبريح عليه وإباحة ما أغلوه وما في ذلك من الحكم .

(٣) قال الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ، ج ١٠ ، ص ٩٩ ، بعد أن سأل حديث
أسرى بدر : « وفي هذا الحديث أن الذين طلبوا منه صلى الله عليه وسلم ، اختيار الفداء كثيرون
وإنما ذكر في أكثر الروايات : أبو بكر رضي الله عنه ، لأنه أول من أشار بذلك ، وأول
من استشاره النبي صلى الله عليه وسلم ، كما أنه أكبرهم بطلاً .

ويوضحه ما رواه ابن المنذر عن قتادة رضي الله عنه ، في تفسير الآية : « أراد أصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم ، يوم بدر ، الفداء فقادهم بأربعة آلاف ، أربعة آلاف .

وعنه ما رواه الترمذي والنسائي ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم بإسناد صحيح ، كما قال
الحافظ ابن حبان في التلخيص ، من حديث علي كرم الله وجهه ، قال : جاء جبريل إلى النبي
صلى الله عليه وسلم يوم بدر . فقال : خير أصحابك في الأسرى... (ويتسلم الشيخ محمد رشيد رضا :
فإن قيل وما حكمة الله تعالى في ترجيح رسوله لرأى الجمهور المرجوح ، ثم إنكاره تعالى ذلك
عليهم ؟ قلت إن الله في ذلك حكماً ، الذكر ما ظهر لي منها :

الحكمة الأولى : حمل الرسول صلى الله عليه وسلم برأى الجمهور الأعظم فيما لا نص فيه
من الله تعالى ، وهو ركن من أركان الإصلاح السياسي والمثل الذي عليه أكثر الأمم في دوما
القدرة في هذا العصر .

الحكمة الثانية : بيان أن الجمهور الأعظم قد غلبت ، ولا سيما في الأمر الذي لم فيه حوى
ومصلحة ، ومنه يعلم أن ما شرعه الله تعالى من العمل برأى الأكرية ، فسيب أنه هو الأفضل
في الأمور العامة لا أنهم معصيون فيها ... إلخ .

(٤) راجع على سبيل المثال : الآثار ٨١٨٩ ، ٨١٩٠ ، ٨١٩١ تفسير الطبري ،
ج ٧ ، ص ٣٧٠ ، طبع دار المعارف بمصر .

الإجابة :

ويناقش البعض هذا الوجه ولا يسلم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ رأى الأغلبية .

فيقول : لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأغلبية التي رأت قبول الفداء ، فلماذا تنزل الآيات تعاتبه على ذلك ؟ لأن المفروض أن وجه الصواب غير معروف في مسألة اجتهادية ، فاحتمال كون الصواب مع الأقلية كاحتمال كونه مع الأغلبية وإنما الأغلبية هي التي ترجع أحد الرأيين ، فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يخطئ إذ أخذ بالرأى الذي أشارت به الأغلبية ، لأن الواجب عليه أن يأخذ برأيهم ، وما دام الأمر كذلك فلماذا العتاب إذن كما في الآيات : ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ، لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم . فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله إن الله غفور رحيم ﴾ (١) .

وهذا الجواب مردود بالآتي :

١ - إن العتاب ليس بسبب أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم لرأى الأكثرية التي رأت قبول الفداء ، بدليل أن الله سبحانه وتعالى لم يغير حكم أخذ القدية من الأسرى وإباحة الغنائم - فالآية تؤيد حكم الأغلبية في قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ﴾ . فلو كان العتاب دالا على خطأ رأى الأكثرية لما أقرهم الله على رأيهم ولما أباح لهم الغنائم . ولأمر الله رسوله بعدم قبول القدية . فلماذا إذن العتاب ؟ .

من عينة قال : أسر المسلمون من المشركين سبعين وقتلوا سبعين . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغتاروا أن تأكلوا منهم الفداء ، فتقوتوا به حل طوكم ، وإن قيلصوه ، قتل منكم سبعون ، أو تقتلهم . فقالوا : بل نأخذ القدية منهم ويقتل منا سبعون . الحديث رقم ٨١٨٩ ومثل ذلك بقية الأحاديث . وراجع الدكتور عبد سليم السوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، ص ١١٢ ، قوله : والمصحح كما ثبت في الأحاديث أن ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من قبول الفداء ، كان رأى جمهور أصحابه ، لا رأى أبي بكر وحده . (١) الآيات ٦٧ - ٦٩ من سورة الأنفال .

يقول العلماء أن المقصود بالعتاب هو الإشارة إلى ذم من أثر شيئاً من الدنيا على الآخرة (١) .

وأما بكاء النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر فيحمل ذلك على زيادة الخشية والحياة ، وشفقة النبي صلى الله عليه وسلم المتناهية على صحابته رضي الله عنهم . وحرصه على أن لا تغرم الحياة الدنيا .

والمؤمن بكاء بطبعه ، فإذا سمع القرآن بكى ، وإذا تذكر نعم الله عليه بكى ، والبكاء قد يكون للامتنان والشكر . والله أعلم بالصواب .

٢ - لو سلمنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم أخطأ في قبوله الفدية عن أسرى بدر ، وأن الآيات نزلت مهددة ومعاقبة ، فالسؤال هنا : التهديد بالعذاب لماذا ؟ وعلى ماذا ؟ فإن قيل للرأى المخاطى ، قلنا الخطأ غير المقصود في الاجتهاد لا عتاب عليه ، كيف ومن القواعد الإسلامية أن المجتهد إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وإذا أصاب فله أجران .
إذن فالعتاب والتهديد إنما يوجهان إلى من أثر شيئاً من متاع الحياة ..

الوجه الثالث :

لا نسلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم خالف الأخلية ، بل نقول أن الصحابة رأوا ترك الأمر للرسول صلى الله عليه وسلم ، كما تشير إليه بعض الروايات (٢) ، فقال ناس يأخذ بقول أبي بكر وقال ناس يأخذ بقول عمر .

وكما تشير إليه حادثة أسر العباس . فقد أسره رجل من الأنصار قال : وقد أوعده أن يقتلوه فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لم أتم الليلة من أجل عمى العباس . وقد زعمت الأنصار أنهم قاتلوه . فأتى عمر الأنصار فقال لهم : ارسلوا العباس . فقالوا : لا والله لا نرسله . فقال لهم عمر : فإن كان لرسول الله

(١) فتح الباري ، ج ٨ ، ص ٢٢٦ .

(٢) البداية والنهاية لمصنف ابن كثير ، ج ٣ ، ص ٢٩٦ . رواه الإمام أحمد والترمذي والحاكم من حديث أبي مسارية .

صلى الله عليه وسلم . قالوا : فإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم
رضى فخذ ^(١) .

فنحن نفهم من هذا أن الصحابة اختلفوا . ثم رأوا ترك الأمر للنبي
صلى الله عليه وسلم . أو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى اختلافهم رأى
أن يجتهد بما يراه الأصح ^(٢) .

الوجه الثالث :

سلمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم خالف رأى الأغلبية الذين رأوا
قتل الأسرى وأخذ برأى الأقلية التي رأت قبول الفداء .

وأنه لهذا نزلت الآيات تعاتب النبي صلى الله عليه وسلم ، في أخذه
لرأى الأقلية وترك رأى الأكثرية .

فهذا يؤكد الرأى القائل بإلزامية رأى الأقلية ، ولهذا يقول الشيخ
محمود شلتوت ^(٣) : « فنزلت آيات شديدة العتب على النبي صلى الله عليه
وسلم في أنه لم يأخذ برأى الآخرين » .

الإجابة :

ويجب البعض عن هذا الوجه بقولهم :

« حقاً لقد نزلت آيات شديدة العتب على الرسول صلى الله عليه وسلم
لعدم أخذه برأى الآخرين ، ولكن ذلك العتب لم يكن لعدم أخذه برأى
الأقلية من أصحابه ، وإنما لأن رأيهم كان الأصح في ذلك الحين » ^(٤) .

(١) تفسير ابن كثير ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ ، وقد رواه عن الحاكم عن مستدركه وابن مردويه
عن ابن عمر (طيبة بيروت ، دار المعرفة ١٩٦٩) .

(٢) وفي هذا يقول الأستاذ عبد الله أبو عزة : « وأما قضية الأسرى فهي قضية صغيرة
كذلك ، وما زال رؤساء الدول حتى يومنا هذا وفي أكثر الأمم تلتفت بالديمقراطية يصدرون
النفو عن السجناء أو الجواسيس أو الأسرى . ومثل هذه القضايا الصغرى يمكن أن ينص في
الدستور الإسلامى على تركها لرئيس الدولة يتصرف بها » . مجلة المجتمع ، العدد ٣٨ ، الكويت
ديسمبر سنة ١٩٧٠ .

(٣) الإسلام حقيقة وشريعة ، ص ٤٦٠ .

(٤) الذكور عبد الحميد متولى ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ١٥ .

ويرد على ذلك بالآتي :

١ - نمنع قصر العتب على عدم أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بالرأى الأصح . ونقول كما أن هذا الاحتمال قائم ، فكلنا احتمال تركه رأى الأغلبية ، قائم أيضاً . وأمام هذه الاحتمالات لا تستقيم هذه الدعوى .

٢ - كيف نحدد الصواب من الخطأ في مسألة اجتهادية ؟ وكيف نعرف الأصح من عدمه في الأمور الاجتهادية ؟ وإذا لم يكن رأى الأغلبية ، هو المعيار والدليل الترجيحي ، فما هو الدليل ؟ وما هو البديل ؟ .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين

الخلفاء الراشدون لم يأخذوا برأى الأغلبية في مواقف كثيرة ، منها :

١ - مسألة إنفاذ جيش أسامة (سنة ١١هـ) :

كان الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن ينتقل إلى جوار ربه ، قد أمر أسامة بن زيد على رأس جيش ووجهه للروم .

وتوفي الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكانت بيعة أبي بكر وفتنة الردة ، فرأى جمهور المسلمين تولية رجل أقدم سناً من أسامة ، وكذلك طلبوا منه أن يؤجل إنفاذ الجيش ليواجه به الخطر القريب الذى يهدد المدينة .

ولكنه أبى أشد الإباء قائلاً : « استعمله رسول الله وتأمرنى أن أنزعه » (١) وقال : « وانه لا أحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أن الطير نخطفتنا والسباع من حول المدينة » (٢) . وفى رواية « ما كنت لأرد أمراً أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣) .

وفى رواية « ما رددت جيشاً وجهه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا حلت لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٤) .

(١) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى) لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، دار المعارف ، ج ٣ ، ص ٣٢٣ وما بعدها .

(٢) البداية والنهاية ، ج ٦ ، ص ٣٠٤ .

(٣) المصنف : السلف عبد الرزاق ، ج ٥ ، ص ٤٨٧ .

(٤) المواسم من القوامص : القاضى أبى بكر بن المروى ، ت ٤٤٣ هـ بتحقيق محب الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٣٨٧ هـ ، المطبعة السلفية بمصر . ص ٤٥ نقلاً عن تاريخ ابن كثير ، ج ٦ ، ص ٣٠٥ .

وجه الاستدلال :

يقول الدكتور حسن هويدى (١) : (وهذا الحادث فى وضوحه وصراحته وأهميته لا يحتاج إلى تعليق ، فهو شاهد بألفاظه وعباراته ، وتشبيحاته على علم إلزامية الشورى ، وإصرار الخليفة فيه على موقفه الرائع ونظره السليد ورأيه الرشيد .

وليس هنا ما يتعلل به المعارض من زعم التعلق بالنص) .

ويقول الأستاذ محمود بابلى (٢) : (إنه قد يقال إنه أعمال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم وإتمام لما بدأ به .

فأقول : قد يكون ذلك ، ولكن أبا بكر عندما أصر على إنفاذ ما بدأ به الرسول كان ذلك خلافاً لرأى الأكرية التى كانت هم كبار الصحابة . وقد كان اعتراضهم فى أول الأمر على إنفاذ جيش أسامة . ثم وقع اعتراضهم على إمرة أسامة لهم .

وهذا الموقف من أبى بكر بعدم اعتماد رأى الأكرية ومخالفته لهم والأخذ برأيه ورأى الأقلية التى اتبعت ، يؤكد لنا بأن لولى الأمر أن ينفرد برأيه) .

المنافسة :

يناقش الدكتور محمد سليم العوا (٣) هذا الاستدلال بقوله : « أما موقف أبى بكر من بعث جيش أسامة ، فالواقع أن أبا بكر إنما كان ينفذ فى ذلك وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد كان عليه الصلاة والسلام هو الذى جهز جيش أسامة وأشرف على ذلك بنفسه ، ثم منعه من الخروج مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكل ما فعله أبو بكر فى هذا الشأن إنما هو تنفيذ أمر رسول الله الذى خرج الجيش قبل موته من المدينة فعلاً ،

(١) فى كتابه : الشورى فى الإسلام ، ص ١٨ .

(٢) فى كتابه : الشورى فى الإسلام ، ص ٩٧ - ١٠٠ .

(٣) فى النظام السياسى للعروة الإسلامية ، المرجع السابق ، ص ١١٤ .

ثم رأى قائله أن يقيم - حين اشتد مرض رسول الله - على مقرية منها ليروا ما يكون من أمر هذا المرض ^(١) .

ويضيف الأستاذ عبد الله أبو عزة (٢) : (وهكذا تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الزعم بأن أبا بكر استبد برأيه في قضية إنفاذ جيش أسامة زعم باطل . صحيح أن أبا بكر قاوم اعتراضهم بشدة ولكنه ذكرهم بالشورى ، وحضهم على التشاور - كما في رواية الحافظ ابن عساكر (٣) - وأكد أنهم لن يجتمعوا على ضلالة ، وبين لم حجته بعدم جواز نقض أمر الرسول وسنته فاقننوا بحجته وانقادوا لرأيه ، وحينئذ فقط بعث جيش أسامة . لقد توهم أنصار « الحكم الفردي » (٤) أن الشورى لا تستلزم النقاش الجاد والتمسك بالرأى والدفاع عنه بقوة ما لم يتبين الدليل ، وهل يتصور الرأى إلا بالنقاش الجاد ، وهل نسوا أن الناس يجادلون الله يوم القيامة دفاعاً عن أنفسهم ومواقفهم) .

وبهذا يتبين ، أن استدلال الدكتور حسن هويدى مردود بأنه قد وجد النص الصحيح وأن استدلال الأستاذ محمود بابلي مردود بأن أبا بكر رضى الله عنه خالف الأكرية في أمر رأى أنه لا يخضع للنقاش والشورى . وأقنعهم بذلك ، فلم تدم غالفهم له وأصبحت الأغلبية المعارضة مؤيدة له فهو لم يخالف رأى الأغلبية في النهاية ، وإن بدا أنه كذلك في البداية .

(١) في النظام السياسى للدولة الإسلامية ، ص ١١٤ ، نقلا عن سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ٣٦٥ . ويضيف : أن الاعتراض على إمرة أسامة حدث في زمن النبى صلى الله عليه وسلم لا في عهد أبى بكر ويستند إلى سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ .

وتقول : أنه لا مانع من تجديد الاعتراض في زمن أبى بكر ، كما في رواية ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ٦ ، ص ٣٠٤ : « قال بعض الأنصار لمرقله فلينظر علينا غير أسامة فلما ذكر له ذلك قال تكلمك أمك يا ابن الخطاب . » أؤمر غير أمير رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) مجلة المجمع ، العدد ٣٨ ، ديسمبر ١٩٧٠ ، ص ٢٤ مقال (الشورى أم الاستبداد؟)

(٣) ونس الرواية : « أنك قد علمت أنه قد كان لكم في المشورة فيما لم يرض بينكم فيه سنة ولم ينزل عليكم به كتاب ، وقد أشرتم وسأفتر عليكم فانظروا أرشد ذلك فاتهموا به فإن الله لن يحسمكم على ضلالة » . تاريخ دمشق ، المجلد الأول ، ص ٤٣٣ ، ٤٣٤ . والعلبة المهلبية ، ج ١ ، ص ١١٩ .

(٤) لانا تحفظ على هذا المصطلح . لأن المعارضين الذين لا يرون إلزامية الشورى ليسوا بالضرورة أنصار الحكم الفردي .

٣ - فقال أهل الردة ومعاني الزكاة :

لما أنقذ جيش أسامة ، جعلت وفود القبائل تقدم المدينة ، يقولون بالصلاة ويمتنعون عن أداء الزكاة . ومنهم من احتج بقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصل عليهم ، إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ﴾ (١) . قالوا : فلما نلغى زكائنا إلا إلى من صلاته سكن لنا . وقد تكلم الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلوبهم ثم هم بعد ذلك يزكون ، فامتنع الصديق من ذلك وأباه .

وقد روى الجماعة في كتبهم سوى ابن ماجه ، عن أبي هريرة قال لأبي بكر : علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماهم وأموالهم إلا بحقها » . فقال أبو بكر : « والله لو منعوني عناقاً - وفي رواية عقلاً - كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأقاتلنهم على منعها . إن الزكاة حق المال ، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » . فقال عمر : « فإهو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال ، فعرفت أنه الحق » (٢) .

وقد أورد الإمام البخاري الحديث مختصراً ، وأورده الإمام مسلم بنصه تقريباً ، وورد في مسند الإمام أحمد ست مرات ، وورد خبر الحادثة عند معظم المؤرخين (٣)

(١) الآية ١٠٣ من سورة التوبة .

(٢) الرواس من القواصم ، ص ٤٦ نقلاً عن مسند الإمام أحمد (ج ١ ، رقم ٦٧ ، ١١٧ ، ٢٣٩ ط ٢) . والبداية والنهاية (ج ٦ ، ص ١١٤) .

(٣) راجع مقال : الثورى أم الاستبداد ؟ للإستاذ عبد الله أبو مرة ، مجلة المجمع ، العدد ٣٨ حيث أحصى المصادر التي أوردت الحادثة ، رتبها : (صحيح البخاري بشرح الكرماني ج ٧ ، ص ١٧٣ ، باب الزكاة) ، (صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة ١٩٢٩ م - ج ١ ، ص ٢٠٠) . (مسند الإمام أحمد بصحيح أحمد محمد شاكر ، الأحاديث رقم ٦٧ ، ١١٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٣٤ ، ٣٣٥) . (الكليل لابن الأثير ، ج ٢ ، ص ١٤٣) . (البداية والنهاية ، ج ٦ ، ص ٢١٣) . و (تاريخ الإسلام الصافظ الجبى ، ج ١ ، ص ٣٤٩) .

وذكر البخارى (١) - أيضاً - « فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : من بدل دينه فاقتلوه » .

ويذكر القاضي أبو بكر بن العربي الميرفي ٥٥٤٣ هـ ، أنه قيل لأبي بكر ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتي (٢) .

وجبة الاستدلال :

وفي هذا يقول البعض (٣) : « فابصر انفراد الخليفة برأيه واسمع جلجلة العزم على الحرب وإصراره على القتال بخالفة الجميع ، منفرداً ، بقوله : وحدى حتى تنفرد سالفتي . نهل يقدم على مثل هذا رجل يظن أن الشورى تلازمه وتقيده ؟ » .
فأبو بكر رضى الله عنه خالف الأغلبية ولم يأخذ برأيهم في عدم قتال مانعي الزكاة . بل وصم على القتال ولو منفرداً .

المناقشة :

ويناقش هذا الاستدلال ، من وجهين :

الوجه الأول :

بالنسبة للرواية التي اعتمده عليها القائل بعدم إلزامية الشورى ، وهى :
« قيل : ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتي » .

يلاحظ الآتى :

(أ) هذه الرواية لم أجدها عند البخارى ولا عند مسلم ولا الإمام أحمد ، ولم أجدها إلا عند القاضي ابن العربى ، وكأنه تنرد بها ، ولم يذكر - رحمه الله - مستنده .

(١) فتح البارى ، ج ١٧ ، ص ١٠٦ .

(٢) المواسم من القواصم ، ص ٤٧ .

(٣) د. حسن هويدي ، المرجع السابق ، ص ١٤ - ١٥ .

(ب) ومن ناحية أخرى ، فلا يعقل أن يحاربهم ، أبو بكر ، رضى الله عنه ، وحده ، إذا لم يقتنع الصحابة برأيه ، ويوافقوه على محاربة المرتدين .

(ج) الرواية — إذا صحت — محمولة على شدة اقتناع أبى بكر رضى الله عنه برأيه وإيمانه بأنه على الحق ، وتغاييه فى تنفيذ ما أمر الله به لشعوره بالمسئولية الحقيقية . .

الوجه الثاني :

وهو أن الأمر هنا كان تطبيقاً لنص صريح ، بلليل قول أبى بكر واستشهاده بالحديث ﴿ فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ﴾ وقوله ﴿ إن الزكاة حق المال ﴾ فهو إذن يطبق نصاً . فيخرج الموضوع عن دائرة الشورى ، لأن القضايا التى تتصل بالاجتهاد والمصالح هى التى تعرض على الشورى أما الزكاة ، فقد كانت من المسائل التى نصت عليها الشريعة (١) .

الجواب عن الوجه الثالث :

ويجب البعض عن هذا الوجه ، بعدم التسليم بأن هناك نصاً ، فيقول (٢) : « وإن قال قائل : أن أباً بكر كان يصدر عن نص وليس عن رأى ، فلا عجب إن تمسك برأيه ورجع الصحابة إليه ، قلنا إن ذلك غير سليم فالنص الذى يعنيه القائل هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) . رواه أبو داود والشيخان . وهذا النص إن كان يستند إليه أبو بكر فقد كان يجادل به عمر رضى الله عنهما وكل يحسب أن النص يجانبه .

إذن فالنص يحتمل وجهين وكل فريق يتمسك بوجه ويقدر أن الحق معه ، والنص إذا احتمل وجوها كان مجالاً للاجتهاد والاستنباط ومسكاً

(١) البعث الإسلامى ، المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٢) د. حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

لشورى ولا يحول دونها كما تحول النصوص القطعية ، إذن لم تكن القضية قضية نص قطعى ، ولو كان ذلك لما اختلف الصحابة ولكان موقفهم واحداً من أول الأمر ، ولكن ظهر الحق لأبى بكر رضى الله عنه من النص المذكور ومن غيره ، فاستعمل حقه الذى شرعه له الإسلام بالإصرار على القتال ولو خالفه الجميع ، فالتعلل بالنص وبالمخاورة بين الصحابة ومحاولات فاشاة لا تثبت للتحقيق ... »

الرد على الجواب :

ويرد هذا الجواب بالآتى :

(أ) لا نسلم بعدم وجود النص القطعى ، بل نقول : لقد وجد النص القطعى فى قول أبى بكر رضى الله عنه لعمر - كما فى بعض الروايات - (وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أمرت أن أقاتل الناس على ثلاث ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة) يؤيده الحديث الصحيح - فى البخارى ومسلم - والذى قاله عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) .

وقد فصل هذا الحديث والذى (١) قبله ، الإجمال الذى يبلو فى حديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فأصبحت كلمة (إلا بحقها) قطعاً فى الدلالة .

ويؤيد هذا أن أباً بكر بين لهم أنه لا فرق بين الصلاة والزكاة وأن الزكاة أخت الصلاة ، وكيف لا يكون قطعياً والقرآن يقرن بينهما ويأمر

(١) يشيف الأستاذ أمين أحسن الإسلامى (مجلة البعث الإسلامى ، المجلد ١٤ ، العدد ١ ص ٢٢) : « ولا شك أن الحديث الذى رواه أبو بكر الصديق رضى الله عنه نفسه سماعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أهمية كبرى فى أمين الناس » . - وراجع : الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق ، ص ١٠٢ .

بهما معاً دائماً . وأمام هذه الحجج وأمام هذا النص القاطع لم يبق أمام الصحابة إلا التسليم به .

وأما القول (لو كان هناك نص قطعي لما اختلف الصحابة ، ولكان موقفهم واحداً من أول الأمر) .

فترد عليه بقولنا : إن الصحابة اختلفوا مع أبي بكر لعدم وضوح النص القطعي عندهم ، أو عدم معرفتهم به ، أو نسيانهم له حتى ذكروا به أبو بكر رضي الله عنه .

أو أنهم اهتموا بصدر الحديث الذي استشهدوا به وهو (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ..) وفاتهم كلمة (إلا بحقها) . فهم اكتفوا بالإيمان والصلاة منهم ورأوا أنه لا ضير إذا ما تساهلوا في دفع الزكاة فترة . وأنهم سيؤدون الزكاة بعد ذلك .

ولكن أبا بكر وضح الأمر ، وبين أن الزكاة كالصلاة وأنه لا تساهل فيها وأيد أقواله بالنصوص القاطعة . . ولماذا نستغرب هذا ، وأبو بكر رضي الله عنه — هو نفسه — في أعقاب انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى يذكر عمر والصحابة بالآية الكريمة : ﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم . ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً . وسيجزى الله الشاكرين ﴾ الآية ١٤٤ من سورة آل عمران .

فاختلاف الصحابة لخفاء النص القطعي في بداية الأمر شيء طبيعي ، ورجوعهم للحق في النهاية دليل تسليمهم بهذا النص . . ويؤيد هذا الفهم قول عمر رضي الله عنه : « فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله عنه ، فعرفت أنه الحق » . وفي رواية : « قال أبو رجاء العطاردي : رأيت الناس مجتمعين وعمر يقبل رأس أبي بكر ويقول : أنا فداؤك ، لولا أنت هلكتنا » (١) .

(ب) وإن سلمنا — جدلاً — بعدم وجود النص القطعي ، وأن النص الذي استشهد به الصحابة يحتمل عدة أوجه قابلة للاجتهاد والنقاش ، وأن الصحابة وافقوا أبا بكر رضي الله عنه في وجهة نظره

(١) الرواية نقلت عن مجلة البعث الإسلامي ص ٢٢ للجلد ٢٤ العدد ١

فا الذى جبل الصحابة يتراجعون عن رأيهم إلى رأى أبى بكر ؟
وهل هم تراجعوا عن اقتناع بأدلة أبى بكر وحججه أم تم ذلك عن غير
اقتناع ؟ .

فإذا قيل أنهم تراجعوا عن رأيهم اقتناعاً بوجوب الطاعة للإمام فقط
— وإن خالف رأيهم — لكان الصحابة آثمين حيث أنهم أطاعوا أبى بكر
الصديق رضى الله عنه — وهم يرون أن المرتدين لا يجوز قتالهم لأنهم مسلمون —
ولأنهم أطاعوا أميرهم فى معصية عظيمة وهى قتل أناس مسلمين لا يجوز
قتالهم (١) .

وإذا قيل : بل عن اقتناع بأدلة أبى بكر وحججه ، قلنا إذن سقطت
دعواكم بعدم إلزامية الشورى .

ويجب أصحاب الرأى الذى نعارضه قائلين (٢) :

(إن العبرة باستعمال الحق أول الأمر ، إذ لو لم يكن ذلك سائفاً له
شرعاً ، لما أقدم عليه ولا حدث نفسه به ، أما أن يرجع الناس إلى رأيه
بعد ذلك ويأوح لهم الصواب ، فذلك موضوع آخر ، فلننا نقول أن باب
الهدى سيق مغلطاً على المسلمين إلى آخر الحرب ، ولكن الذى نراه
واضحاً وراه الأئمة الفقهاء هو انفراد الخليفة برأيه وعدم التزامه الشورى
أمر رآه حقاً ورأى سواه باطلا ، ورجوع الناس إلى رأيه بعد ذلك من
فضل الله عليه وعلى الناس ولم يكن معلقاً بتنفيذ رأيه على موافقتهم ، فتعلق
المعترض بذلك لا طائفة تحته) .

ونرد على هذا الجواب بقولنا :

إن من حق الخليفة أن يبل برأيه المخالف للجميع ، وأن يستنه بما
يراه من حجج وبراهين ، وأن ذلك سائغ له شرعاً وعقلاً . بل وله أن
يقول إننى سأنفذ الأمر ولو اقتضى ذلك أن أنفذه لوحدى .
كل هذا لا خلاف فيه ، وليس من موضع النزاع ، فلذلك نقول

(١) عبد الرحمن عبد الخالق ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) د. حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

قادة الجيش وعامته أن يقسم بينهم الأراضي المفتوحة والمعروفة باسم سواد العراق ، باعتبار أن الفئام هي للفاتحين استثناء الخمس المخصص منها والواردة في هذه الآية :

﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذئ القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ﴾ (١) غير أن عمر بحصافة رأيه وبعد نظره وجد المصلحة في عدم تقسيم هذه الأرض والإبقاء عليها بيد أصحابها ليتمكنوا من استثمارها ودفع ما عليها للمسلمين ليكون ذلك مدداً مادياً مستمراً ، لأنه قدر أنه لو قسم الأرض كما طلبوا منه لما تمكن هؤلاء الجنود من استثمارها ولضاعت عليهم غلتها ، وغلة مثيلاتها من الأراضي المفتوحة ، ولغير ذلك من الأمياب الجوهرية التي أوضحها لمعارضيه ، بما حملهم على رأيه بالنتيجة بموافقة بعض الصحابة له وكانوا قلة يومئذ .

وكان في رأيه أيضاً عين الحكمة والصواب لما تحقق من نفع لمسه المعارضون أنفسهم في تالى أيامهم .

ومن هذا المثال يستنتج البعض (٢) أن ولى الأمر غير مازم برأى الأكرية ، وله أن يفرد برأيه إن تحققت له الحكمة في ذلك ، لأن المظنون والمرجح في ولى الأمر أن يكون همه في صالح المسلمين ، والقياس يجب أن يكون على هذا الأساس .

المسألة :

ويناقش هذا الاستنتاج بثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

إن الروايات تجمع على أن عمر رضى الله عنه لم يفرد برأيه عندما نفذ ما رآه من عدم تقسيم أرض السواد ، وأن أغلبية الصحابة وافقته على رأيه ، بعد أن أقتنعهم بالأدلة التي عرضها ، وبعد أن شكل لجنة من كبار الأنصار

(١) من الآية ٤١ من سورة الأنفال .

(٢) الأستاذ محمود بابلي - الثوري في الإسلام - ص ١٠١ ، ١٠٥ . والمثال منقول من كتابه .

وذلك بإشارة من الصحابة أنفسهم وقررت اللجنة بالإجماع تأييد رأى عمر رضى الله عنه من أن الغنائم التى وردت فى الآية يقصد بها المنقول من الأموال ويخرج منها الأرض ومن عليها .

فمخالفة الصحابة لم تستمر حتى النهاية ، بل حصل الاقتناع وعلى هذا فلم يتحقق فى هذا المثال شرط (المخالفة حتى النهاية) وما دامت الأكثرية تراجمت واقتنعت - لسبب أو لآخر - برأى الأقلية فلا يقال حينئذ أن الخليفة انفرد بتنفيذ رأيه مع مخالفة الأغلبية (١) .

الوجه الثانى :-

فى بعض الروايات أن الصحابة هم الذين أشاروا على عمر رضى الله عنه بعدم قسمة أراضي السواد وأن عمر رضى الله عنه كان قد عزم على القسمة ، فلما شاورهم عدل عن رأيه (٢) .

(١) يراجع فى تفصيل هذا الموضوع : (الحراج) للقاضى أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم الطلمية ٤ ، سنة ٨١٣٩٢ ، ص ٢٦ .

- عمر بن الخطاب : د. سليمان محمد الطماوى ، ص ١١١ وما بعدها . وراجع : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية : د. محمد سليم العوا ، ص ١١٦ قوله : (إن عمر قد استشار الصحابة فأشار حاتمهم بقسمتها كما قسمت خيبر . وأشار حل ومعاذ بعدم القسمة فالتفت عمر برأيهما وبدأ يشاور فى المسألة حتى أفتى المسلمين برأيه . وما أشبه موقف عمر - فى هذه القضية - بموقف أبى بكر فى قضية حرب المرتدين - فكل منهما رأى رأياً لم توافقه عليه أغلبية الصحابة ، وكل منهما لم يزل بأصحابه حتى أقنعتهم برأيه . وكلاهما قد التزم بعد الشورى بما انتهت إليه ولم يخالفها إلى رأى الشخصى) . وأشار فى المباحث فى تفصيل هذه المسألة إلى - الأموال - لأبى عبيد ، القاهرة ١٩٦٩ ، ج ١ ، ص ٨٣ . وتتليل الأحكام للشيخ محمد مصطفى شلبى ، ص ٥١-٥٢ حيث أورد مخطف الروايات عن مشاورة عمر وموافقة الصحابة له فى النهاية حل رأيه فى قسم السواد الأرض .

(٢) يراجع للأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجمع ، الكويت ، المجلد ٣٨ ، ص ٢٥ حيث نقل عن الخطيب البغدادى ، ت ٤٦٧ ، تاريخ بغداد ، مجلد ١ ، ص ٨ ما نصه : (عزم عمر أن يقسم السواد . . فاستشار عمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : الناس نايبة ولا يبق لمن يقدم فيه ، فتركها) .

ونقل عن فصوص البلدان له ذرى المتوفى ٨٢٧٩ ، ط القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٢٦ ما نصه : (فشاور أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، فقال حل : معهم يكونوا مائة المسلمين) ونقل عن الأحكام السلطانية ، لأبى يعلى الفراء ، ت ٤٥٨ ، ط ١٩٦٦ ، ص ٢٠٤ من الإمام أحمد ، مثل ذلك .

الوجه الثالث :

وفي رواية أخرى ذكرها الماوردي أن عمر رضي الله عنه قسم أرض السواد كما طلب الصحابة ولكنه رضي الله عنه استنزلهم ، وعوضهم بمال . وهذا نص ما ذكره الماوردي « والظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله في السواد أنه فتح عنوة واقتسمه الغنائون ملكاً ثم استنزلهم عمر رضي الله عنه فنزلوا إلا طائفة استطاب نفوسهم بمال وعروضهم به عن حقوقهم منه ، فلما خلص للمسلمين ضرب عمر رضي الله عنه عليه خراجاً » (١) . فلم يتحقق في أي من هذه الروايات مخالفة عمر رضي الله عنه للأغلبية .

٤ - مقاسمة عمر رضي الله عنه أموال الولاة :

يقول الدكتور حسن هويدي : (٢)

(وقد قاسم عمر رضي الله عنه ولاته نصف أموالهم وهم كبار الصحابة كآبي هريرة وعمر بن العاص وابن عباس (٣) وسعد بن أبي وقاص ، وغير شوري ، ولو كان يعتقد بإلزامية الشورى لما جاز له أن يتصرف هذا التصرف في أموال المسلمين دون أن يجمع له أهل الحل والعقد ويصدر عن رأيهم) .

المناقشة :

ويناقش هذا الاستدلال بالآتي :

(أ) أن الشورى في القضايا العامة حتى من حقوق الأمة ، ولكن هذا لا يمنع أن تكون هناك مسائل خاصة بيت فيها رئيس الدولة حسب تقديره الخاص غير أن المصلحة تقتضي أن تكون مثل هذه القضايا محدودة . فلإلزامية الشورى لا تعني أن كل الأمور - صغيرها وكبيرها - ستعرض

(١) الأحكام السلطانية ، الماوردي المتوفى ٥٠٠ هـ ، ص ١٧٤ .

(٢) الدكتور حسن هويدي ، الشورى في الإسلام ، ص ١٨ .

(٣) الصحيح أن عمر رضي الله عنه لم يستل أحدًا من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكمة جليلة رأها . راجع : عمر بن الخطاب للدكتور سليمان عبد الطلوي ، ص ٢٧٧ .

على أهل الشورى وإلا تعطلت أمور الحكم . فلا بد من قلد من المرونة حتى يستطيع الحاكم بها من سرعة التصرف واتخاذ القرارات المناسبة . وهذا شيء متفق عليه حتى في أعرق الأمم الديمقراطية .

(ب) أن عمر رضى الله عنه كان له أسلوبه الخاص في تولية العمال ومحاسبتهم ، فمن ذلك أنه إذا استعمل عاملاً أحصى ماله ، ثم نظر فيما زاد من أمواله بعد الولاية فإذا شك في أن تلك الزيادة لم تأت بطريق سليم ، صادرها كلها أو نصفها بحسب الأحوال .

ولأجل هذا كان يأمر الولاة - إذا عادوا إلى المدينة - أن يدخلوها نهاراً ، ولا يدخلوا ليلاً كيلا يجنبوا شيئاً من الآمال . . . والذي لا شك فيه أن تلك المقاسمة لم يكن سببها مخالفة لشريعة الله ، وإلا لكان لعمر مع المخالف شأن آخر ، ولكنها كانت ترجع إلى مظنة الكسب الحرام بغير قصد ، كجمالة الرعية للوالى ، أو استفادة الوالى من منصبه في تسيير أموره . ولقد طبق عمر رضى الله عنه هذا المبدأ (من أين لك هذا) أولاً على نفسه وعلى أولاده وعلى أزواجه . فهل يتردد الولاة بعد ذلك في إطاعة أوامره حين يريد أن يطهر أموالهم ويجنبهم محاسبة أحكم الحاكمين ؟

ومن شروطه مع الولاة أيضاً : أن يكتب له كتاباً ويشهد عليه رهطاً من المهاجرين والأنصار ، بالألا يظلم أحداً في جسده ولا في ماله ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصالحة له أو لمن يابذ به . . . وكان يشترط عليه أربعة أمور : ألا يركب الوالى برذوناً ، ولا يابس ثوباً رقيقاً ، ولا يأكل نقياً ، ولا يغلغل يابه دون حوائج الناس .

ولذلك كان يبعث عليهم عيناً تأتيه بأخبارهم أولاً بأول (١) .

وهؤلاء العمال إنما قبلوا هذه الشروط حينما تولوا هذا الأمر ، وقبلوا المحاسبة على أسبابها فلا مجال للشورى إذن . . . فهو عقد خاص بين الوالى وعامله لا يدخل في ميدان الشورى لا من بعيد ولا من قريب ، والاستدلال به على عدم إلزامية الشورى ، استدلال في غير موضعه .

(١) الدكتور سليمان الطماوى : عمر بن الخطاب ، ص ٨٨ ، ٢٧٦ بصرف .

٥ - حق الخليفة في الاستخلاف يدل على عدم إلزامية الشورى :

وفي هذا يقول الدكتور حسن هويدى : « إن من اعتقد بإلزامية الشورى لا يملك حق تعيين عمر ولا حصر الخلافة في ستة نفر . ولو تعلل بعض الناس بأن كلا من الخليفين قد شاور الصحابة في الأمر ، ذلك أن المشاورة لا تعطى حق إیرام الأمر سلفاً ، ما لم تكن أصوات الأكثرية هي التي تنادى بخلافة عمر أو عثمان عند من يظن لإلزامية الشورى ، بل إن لفظ الاستخلاف من قبل أبى بكر رضى الله عنه ورد صريحاً . . وقد ألح المهاجرون على عمر رضى الله عنه أن يستخلف فقال « إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى ، وإن أترك فقد ترك من هو خير منى » فانظر إلى إلحاح المهاجرين عليه أن يستخلف ولم يقولوا له ليس هذا لك بحق ، إنما هو حق الشورى وأن الشورى ملزمة ، وانظر إلى قوله : « فقد استخلف من هو خير منى يريد بذلك أباً بكر رضى الله عنه ، فقد أسند إليه الاستخلاف ولم يستند إلى الشورى الملزمة وكيف ملك حق الاستخلاف من يدور في خلد أنه أمر مرتبط بالشورى الملزمة » (١) .

المنساقطة :

ولا يسلم أصحاب الرأى الذى يقول بإلزامية الشورى بهذه النظره للخلافة . فقد تبين لدى جمهور الباحثين المعاصرين ، من دراسة الوقائع التي تمت بها تولية كل من الخلفاء الراشدين الأربعة دراسة تحليلية ، أن تولية الخليفة لا تتم إلا بالبيعة عن رضا واختيار ، وأن عهد الخليفة السابق ليس إلا ترشيحاً لمن يراه أهلاً لخلافة ، وذلك بعد استشارة أهل الحل والعقد - فإن وافقت الأمة على ترشيحه بابعوه ، وإلا كان لم من يبايعوا غيره . . وهذا الترشيح يملكه الخليفة القائم كما يملكه كل واحد من

(١) الشورى في الإسلام ، ص ٢٠ . ويلاحظ أن هذا الدليل مبني على وجود أغلبية معارضة لحق الخليفة في الاستخلاف ، ومن هنا يكون إيراد هذا الدليل في هذا المبحث مقبولاً .

المسلمين . وهذا وذاك ما كان يفهمه الصحابة . . وما كانوا يطبقونه في أعلى منصب في الدولة (١) .

وفي ذلك يقول الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس :

(أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية ، كلها — ما عدا الشيعة — على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق ، أى لا النص والتصين . وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقان ، فإذا بطل أحدهما لم يبق إلا الآخر) (٢) .

ومصحح أن الفقهاء عبروا بكلمة (عقد) و (تتعقد الإمامة أو يعقدها رجل واحد) فهم عبروا بكلمة (عقد) بدل الترشيح ولكن هذا لا يدل على أنه ليس ترشيحاً لأن الموجب الأول لعقد الإمامة إنما هو الأمة ، كوحدة متضامنة ذات ذاتية مستقلة ، وأن الإمامة نياية عن المسلمين .

ولما كان من طبيعة الفرض الكفائي أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد — والإمامة أحد الفروض الكفائية — فكر علماء الشريعة الإسلامية في فكرة (الاكتفاء) وفكرة (الإنابة) . . فيمكن في حالة الإمام أو يمكن أن يكتفى بأن يوكل أمر اختيار الإمام ، أو على الأقل إتمام العقد معه ، لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة . وهذه بعينها هي الفكرة التي تتناول في أبحاث علوم السياسة الحديثة وهي التي يسمونها « التمثيل » وهذه الفكرة هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم (أهل الحل والعقد) (٣) .

وفي شرح قول الفقهاء « أن عقد الإمامة يصبح أن يعقده واحد » يقول الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس :

« فأهل السنة ما كانوا ليقولوا أن عقد الإمامة يصبح أن يعقده واحد إلا إذا كانوا يفترضون أن المسلم به ، والمفهوم ببناءه ، أن هذا الواحد

(١) نظام الحكم في الإسلام ، د. محمد يوسف موسى ، ط ٢ ، ص ٦٣ ، دار الكتاب العربي ، ص ١١٩ .

(٢) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢١٢ .

(٣) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس ، المرجع السابق ، ص ٢٢٠ ، ٢٢٢ .

لا يمثل نفسه فقط ، ولا يعبر عن رأيه ، وإنما يمثل رأى الأمة أو أهل الحل والعقد جميعاً ، ويعبر عن آرائهم . فهم لا يقصدون أن هذا الواحد بذاته — ومثلهم أيضاً من يجوز انتقاد الإمامة بعدد قليل — أن هذا العدد بذاته ليس هو الذى يقرر بإرادته صحة العقد ، وإنما هم يفهمون أن هذا العدد يمثل للإرادة العامة ، أو لرأى الأكثرية .

فكأن المسألة ليست إلا حالة تمثيل أو تفويض (١) .

ويدل أيضاً على أن الاستخلاف إنما هو ترشيح وليس أمراً ملزماً ، أنه لو كان أمراً ملزماً لما كان فى حاجة للبيعة العامة ثانية بعد البيعة الخاصة ولأعلن هذا العقد الملزم واكتفى به ، وبدليل قول الماوردى (فأثبت المسلمون إمامة عمر بعهد أبى بكر) كأن عهد أبى بكر لم يكن إلا ترشيحاً (٢) وكيف يكون الاستخلاف مناقضاً للشورى ؟ وعمر رضى الله عنه يقول : (من بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذى بايعه تفرقة أن يقتلا) (٣) .

فالاستخلاف إنما هو مرحلة من مراحل اختيار الخليفة — كما اختار الخليفة أبو بكر رضى الله عنه وهو على فراش الموت عمر بن الخطاب ، وكما اختار عمر بن الخطاب ستة من الصحابة ليكون الخليفة واحداً من بينهم (٤) .

ومع ذلك وحتى على فرض أن الاستخلاف عقد ملزم ، فإن صحة هذا العقد إنما تكون معلقة على اختيار من يوافق عليه جمهور الأمة . وإلا فهذا العقد باطل والترشيح غير نافذ .

والمتبع من الإمام الشرعى أن يختار من لا يرضى عنه جمهور الأمة . وبعد هذا نقول :

(١) التفريعات السياسية الإسلامية ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٢) الذكور محمود حلى : نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة ، ص ٨٠ .

(٣) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ، ج ١٠ ، ص ١٩ .

(٤) الذكور عبد الحكيم حنين البيل : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام (دراسة مقارنة) ، دار الفكر العربى ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٣٢٢ .

(إن الاستخلاف - إنما هو ترشيح الخليفة - وهو الإمام الشرعي المستوفى لكل الشرائط المعبرة - لواحد - مستوفى كل الشرائط - أيضاً - أو لجماعة - يختاروا من بينهم واحداً - ليكون خليفة من بعده ، وذلك بعد استشارة أهل الحل والعقد (١)) ولا يتم هذا الترشيح ولا يصير المرشح خليفة إلا بموافقة ورضا الكثرة الغالبة .

فعلى هذا فالاستخلاف صورة من صور الشورى الواجبة . فلا ينافيها ولا ينافي إلزاميتها .

وأما قول عمر رضى الله عنه (إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى وإن أترك فقد ترك من هو خير منى) فنحن نسلم بحق الخليفة فى الاستخلاف ولا نراه معارضاً للشورى الملزمة ولكن بالمعنى الذى شرحناه للاستخلاف .

٦ - الخليفة عثمان رضى الله عنه لم يلتزم بالشورى :

إن عثمان رضى الله عنه لما رأى فى أواخر حكمه ، كثرة الإشاعات حول سياسته ، أرسل إلى ولاته وجمعهم بالمدينة واستشارهم . فأشار سعيد بن العاص وعمر بن العاص باستعمال الشدة مع أصحاب الإشاعات ، فقال عثمان رضى الله عنه لهم :

(كل ما أشرت به على قد سمعت ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، أن هذا الأمر الذى يخاف على هذه الأمة كائن وإن بابه الذى يغلط عليه فيكفكف به : اللين والمواناة والمثابته ، ووالله إن رحا الفتنة للدائرة فطوى لعثمان إن مات ولم يحركها - فكفكفوا الناس وهبوا لهم حقوقهم واشفروا لهم) ثم رد عثمان رضى الله عنه الأمراء إلى أعمالهم ولم يأمر بشيء مما أشاروا عليه (٢) .

(١) ذلك مفهوم أبي بكر لصحابة « أنه قد حضر من قضاء الله ما ترون ولا بد لكم من رجل يل أمركم . . فإن شئتم أمرتم وإن شئتم اجتهلت لكم » .
(٢) منها الشورى فى الإسلام (دراسة مقالة) ، دكتور يعقوب محمد المليجي ، ص ١٢٥ نقلا عن تاريخ الأمم الإسلامية للمرحوم الشيخ محمد الخطرى ، الجزء الأول ، ص ٢٨٣ .

المنافقة :

ويناقش هذا الاستدلال من وجهين :

الوجه الأول :

القصة لم تذكر لنا عما إذا كان الذين أشاروا على عثمان بقمع مصادر الفتنة هم الأغلبية أم لا .

والذين استشارهم عثمان رضى الله عنه كان من بينهم معاوية وعبد الله ابن عامر وعبد الله بن سعد ولم نعرف موقفهم . ولنفرض أن الأغلبية رأّت استعمال الشدة . . ولكن ما موقف كبار الصحابة الذين لم تذكر لنا القصة عنهم شيئاً . . فلعل عثمان كان قد سبق واستشارهم ورأوا غير رأى ولاته . وهل الولاة هم أهل الشورى فقط ؟ . فلو اتى لنا المستدل بمثال ، يبين فيه أن عثمان رضى الله عنه جمع أهل الشورى ثم خالفهم ، أو خالف أغليبيتهم لصقلنا دعواه . . ولذلك فالمستدل لم يستطع أن يصرح بأكثر من هذه العبارة (ومع ما عرف عن عثمان رضى الله عنه من اللين في معاملة المسلمين وخفض الجناح للمؤمنين وكثرة مشورته لم قلّنه قد أخبر عنه ما ينبئ عن مخالفة أهل الشورى وفي أخطر أمور الدولة السياسية) (١) . فهو عبر بقوله : (قد أخبر عنه ما ينبئ) وليس بهذا القول نقرر عدم إلزامية الشورى .

وأما قوله (مخالفة أهل الشورى) فقد تبين أن الولاة ليسوا وحدهم أهل الشورى .

وقوله : (في أخطر أمور الدولة السياسية) ولم يكن الأمر كذلك وإلا لجمع كبار الصحابة رضى الله عنهم .

الوجه الثاني :

إن هذه المسألة لا تدخل في مجال الشورى لأنها أمر خاص بين الخليفة وعماله . . فالخليفة عثمان رضى الله عنه لما كثرت الإشاعات حول ولاته

(١) الدكتور يعقوب محمد المليجي ، المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

أنفسهم أراد أن يحقق معهم بأسلوب حكيم . . . ولذلك دعاهم لسمع وجهة نظرهم ، ويدل لهذا قول عثمان رضي الله عنه لم :
(ويحكم ما هذه الشكاية وما هذه الإذاعة ؟ إني والله خائف أن تكونوا مصلوفاً عليكم وما يعصب هذا إلا بى) (١) .

فهو رضي الله عنه سمع شكايات من بعض الناس عن عماله ، وللملك دعاهم - وبعد أن قالوا وجهة نظرهم - نصحبهم بإعطاء رعاياهم حقوقهم والتسامح معهم .

فهذا حكاية هذه القصة ولا علاقة لها بإلزامية الشورى .

٧ . الإمام على كرم الله وجهه عزل الولاية مخالفاً رأى مستشاريه :

فقد سارع بعزل ولاية الأمصار ، ولم يسمع لمشورة الصحابة بالألا يعجل بزعمهم حتى يتم له أمره ويستقر حكمه (٢) .

المنافسة :

وواضح أن هذه المسألة لا علاقة لها بالشورى التي نتحدث عنها ولا بإلزاميتها . . فإذا كان الخليفة لا يملك حق تعيين أو عزل الوالى فإذا يملك إذن ؟ . فهؤلاء العمال قد كثرت الشكاية فيهم ، وأصبحت الأمصار ساخطة عليهم ، فسارع على رضي الله عنه بعزلهم ترضية للغالبية العظمى من جمهور المسلمين . . وقد يكون صحيحاً أن فى الأمر سرعة أدت إلى عدم استقرار الأمر له وإلى الانتفاض على حكمه وانضمام هؤلاء الولاية إلى خصومه . . ولكن هذه المعانى لا علاقة لها بموضوعنا .

(١) الدكتور يقرب محمد الملبى ، المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٢) الدكتور يقرب محمد الملبى ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ نقلا عن تاريخ الأمم الإسلامية للشيخ محمد الخضرى ، الجزء الأول ، ص ٤٥١ .

رابعاً: (الأدلة الأخرى)

الأدلة المنطقية وغيرها

ونعرض هذه الأدلة على الوجه التالي :

١ - إلزامية الشورى تؤدي إلى مخالفة الطاعة الواجبة للخليفة :

فإنه سبحانه وتعالى يقول : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ (١) .

والإلزامية الشورى قد تؤدي إلى مخالفة هذه الطاعة ، لأنها تجعل صوت الخليفة صوتاً من جملة الأصوات .

فهل يملك أى تشريع فى الدنيا سبب حق وهدى الله لأحد من خلقه ؟ وأن من نظر فى نصوص البيعة التى كان يبايع عليها الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، لا يجد فى الإسلام مكاناً لإلزام الخليفة بشئ من قبل الرعية ، ما لم يكن نصاً لم يطاع عليه أو معصية أمر بها . وهذا حديث ابن عمر المتفق عليه ، يوضح حق الخليفة على الناس والسمع والطاعة على المرء المسلم فى ما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية (٢) .

المنالفة :

وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا تعارض بين الطاعة وبين إلزامية الشورى . لأن سلطات الخليفة مقبلة بعدم خروجها على ما أمر الله ورسوله وإلا فلا طاعة . والشورى وإلزاميتها من ضمن ما أمر الله بهما ورسوله . وهما من ضمن القيود التى ترد على سلطات الخليفة . فالخليفة السمع والطاعة فيما لم يجاوز حدود الشورى وإلزاميتها وإلا فلا سمع ولا طاعة .

(١) من الآية ٥٩ من سورة النساء .

(٢) الدكتور حسن هويدى : الشورى فى الإسلام ، ص ١٩ .

والرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، وإن لم يصرحوا في نصوص البيعة بواجب الشورى . . فذلك لأنها داخلة في عموم (ما لم يؤمر بمعية) وحتى يثبت أن الشورى غير لازمة ، وأن نتائجها كذلك ، وأنها لا تقيد سلطات الخليفة - حينئذ نسلب بدعوى الطاعة - لأن المسألة هنا مبادرة على المطلوب ، فالاستدلال بهذا الدليل غير ناهض .

٢ - الخليفة مجتهد :

وله الحق في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها وتطبيقها على ما يجد من القضايا - والمجتهد يجب عليه أن يعمل بما يهديه إليه اجتهاده ولا يجوز له أن يقلد غيره في رأي (١) . لأن التقليد على المجتهد حرام . فإذا ما رأى رأياً صواباً وخالفه فيه الأكثرية فكيف يتقيد بالصواب إلى الخطأ عالمًا غتاراً ؟ فإن قيل وكيف يرجعون هم عن رأيهم إلى رأيه وفيهم المجتهد ؟ قلنا إن رجوعهم إلى رأيه مأورون به في كتاب الله وسنة رسوله في طاعة ولي الأمر ، فعذرهم واضح ، بينما رجوعه عن اجتهاده ليس فيه العذر بل الإثم (٢) . فالخيانة الكبرى والجريمة التي لا تغتفر هي أن يتفد الحاكم رأياً يختلف مع رأيه هو (٣) .

المناسفة :

ونناقش هذا الدليل بأنه ليس في موضع النزاع . . لأنه خاص بقضايا النزاع والفصل في الخصومات . فالإمام عندما يجلس للقضاء يلزم بها يهتدي إليه اجتهاده . وكذلك هناك مسائل ذات صفة استنباطية خاصة متروكة لاجتهاد الإمام . فن أمثلة ذلك أفضية النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ، وبخاصة منهم عمر رضي الله عنه واجتهاده ، في جمع الناس على التراويح ، وفي عقوبة الخمر ، ونهيه عن زواج المتعة ، وبيع الأمهات ،

-
- (١) د. علي عبد الواحد وافي - الحرية في الإسلام - دار المعارف ، سلسلة اقرأ ، رقم ٣٠٤٣ ، ط ١٩٦٨ ، ص ١٠٩ .
 (٢) الدكتور حسن هويدي ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .
 (٣) الدكتور علي حسن التروبولي : الإسلام والتلافة ، المرجع السابق ، ص ٤٤ .

وإباحة الطلقات الثلاث مرة واحدة ، وفي الموارث ، وقضائه بقتل الجماعة بالواحد ، وعدم تنفيذه للحد في الشبهات أو حالة الضرورة ... إلخ » (١) .
ففي مثل هذه المسائل الاستنباطية يكون اجتهاد الإمام ، وعلى أمثال هذه المسائل يحمل قولهم :

(دلت نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، أن ولي الأمر وإمام الصلاة والحاكم وأمير الحرب وعامل الصلقة يطاع في مواضع الاجتهاد ، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد ، بل عليهم طاعته في ذلك ، وترك رأيهم لرأيه ، فإن مصلحة الجماعة والاتلاف ومفسدة الفرقة والاختلاف ، أعظم من أمر المسائل الجزئية ، ولهذا لم يميز للحكام أن ينقض بعضهم حكم بعض (٢) .

(١) ونحن هنا نشير إلى أهمية التفرقة بين المسائل العامة والمسائل الخاصة - في اجتهاد الإمام - وأن عدم التفرقة بينهما أحدث لبساً كبيراً - ولا يزال - بين العلماء . ونحن إذ نتفق مع الفقهاء في قولهم « إن اجتهاد الإمام ملزم » . إلا أننا نخالفهم في نوعية هذه المسائل . فنفرق بين المسائل ذات الصبغة السياسية والاجتماعية والتي تتعلق بالقضايا العامة للجمعة « المعاهدات الحروب ، الأولويات ، السياسة العامة للتعليم ، الإسكان ... إلخ » . وبين المسائل ذات الصبغة الشرعية الاستنباطية .

في النوع الأول نحن غير ملزمين باجتهاده ، ومبدأ التليل على ذلك .

وفي النوع الثاني : يكون اجتهاد الإمام ملزماً . والأمثلة على هذه النوعية من المسائل الاستنباطية كثيرة في عهد الصحابة رضي الله عنهم ، فمثلاً : ذهب أبو بكر رضي الله عنه إلى أن الجِد - أبا الأب - حكم حكم الأب عند عدم وجود الأب ، استنباطاً من أن القرآن الكريم أطلق عليه لفظ الأب ، كما في سورة يوسف (واتبعت ملة لإبراهيم وإسمحق ويعقوب) ولذلك رأى حرمان الأنحرة من الميراث لوجود الجِد . مع أن أكثر الصحابة كانوا مخالفين لرأيه ولم يستنبطهم في ذلك وسبهم حر رضي الله عنه ، الذين رأوا أن الجِد يشترك مع الأخوة في الميراث ، لأنه يتساوى معهم في الإدلاء إلى الميث بواسطة الأب ، وأن تسميته في القرآن أباً ، هو من قبيل المجاز . ومع ذلك كان رأى الخليفة أبي بكر هو الملزم والتالف ملة هذه رضي الله عنه ، ولما جاء حر رضي الله عنه أمر بتنفيذ رأيه .

ولأهمية هذا الموضوع ، سيبدأ لو تفرغ بعض الباحثين لاستيفاء هذه المسألة حقها من البحث .

(٢) راجع : مجلة الشباب ، العدد ١٧-٢٠ ، ١٩٦٨ بيروت ، مقال : الشورى : أم أساس لتنظيم المجتمع ؟ وقد نقل الكاتب هذا النص عن شرح البغية الطحاوية ثم حلق عليه بقوله : « في عن القول أن من حق كل ذي رأى من المسلمين أن يخالف هذا الاتجاه إن لم يقتض به لأن كتاب شرح البغية الطحاوية ليس قرآنًا ولا حديثاً ، ولأن القول بأن نصوص الكتاب =

فهى إذن فى مسائل جزئية - كما هو مصرح فى النص السابق - وعلى أمثال هذه المسائل يحمل قول ابن تيمية :

(وإذا استشارهم ، فلن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين ، فعليه اتباع ذلك ، وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون فينبغى أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، عمل به (١) . وواضح - إذن - من هذا النص أن المقصود - هنا - الأمور الاستنباطية .

وعلى هذا أيضاً ، يحمل قول بعضهم (٢) : (إن المجتهد إذا تولى ولاية عامة كالخلافة أو الوزارة أو القضاء فإنه سيأخذ بما انتهى إليه اجتهاده فيما يعرض عليه من مسائل ، وحينئذ سيصيح اجتهاده مازماً لمن تشماهم ولايتسه) .

فهذه المسائل إما أن تكون قضاء أو ذات صفة شرعية استنباطية خاصة أو مسائل تنفيذية وإجرائية متروكة لحسن تقدير المسؤول - مما لا يدخل فى مجال الشورى وإلا تعطلت أمور الحكم ووقع الناس فى حرج - وهذه الأمور ليست من محل النزاع ، لأن محل النزاع إنما هو الأمور العامة الرئيسية التى تتعلق بمصالح الأمة الداخلية والخارجية .

== والسنة تؤيد ما ذهب إليه شارح المقيدة الطحاوية قول ينقضه الفهم الصحيح للكتاب والسنة كما ينقضه الدليل ، ولأن ادعاء حدوث الإجماع لا يؤيده الواقع . ومن الجلى فى هذا النص وجود قدر كبير من الخلط بين أمور ومواقف تختلف فى طبيعتها ، ورغم ذلك فقد أصدر المؤلف حكماً عاماً واحداً عليها جميعاً دون أن يأخذ بعين الاعتبار ما بينها من تباعد ، ذلك أن طبيعة عمل ولى الأمر ، وهو رئيس الدولة ، تختلف من وجهة كثيرة عن الصلاة ومهمة الإمام فيها كما تختلف عن مهمة أمير الحرب وعامل الصلقة ^١ .

وفى رأينا ، حل هذا الإشكال بحمل كلام شارح المقيدة الطحاوية على المسائل الجزئية الاستنباطية ، كما صرح بها .

(١) السياسة الشرعية فى إصلاح الراى والرعية : لأبى المباس أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٨٧٢هـ) ، دار الشعب ١٩٧١ ، ص ١٨٢ .

(٢) الدكتور سليمان محمد الطحاوى ، السلطات الثلاث فى التأثير الزبدي وفى الفكر السياسى الإسلامى (مقارنة) : دار الفكر العربى ١٩٧٣ ، ص ٣٠٠ .

وصحيح أنه لم يكن هناك تحديد تام للمسائل العامة والخاصة ، إلا أن الصحابة رضی الله عنهم — على أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين كانوا يفرقون بينهما — بوجه عام — وكانت مفهومة لهم بطبيعتها (١) .
وأما قول المستدل : (فإن قال قائل وكيف ينتنون هم عن رأيهم إلى رأيہ ؟ قلنا إن رجوعهم إلى رأيہ مأمورون به . . فعلنهم واضح) .

فالجواب :

وإن كان المقصود بأمر طاعة ولى الأمر هو قوله تعالى : ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ فإن أهل الشورى وهم كبار المجتهدين فى المجتمع الإسلامى داخلون فى مضمون « أولى الأمر » فطاعتهم واجبة أيضاً .

فلا إثم على الإمام إذا رجع إلى أغلبية المجتهدين وإجماعهم . . فلإجماعهم حجة . وحيث لا سبيل إلى الإجماع فلا أقل من أن يكون أكثرتهم دليلاً راجحاً .

وخاصة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوصى بالالتزام برأى الجماعة والسواد الأعظم ، وعلماء الفقه يقولون : هذا هو رأى الجمهور . وهذا هو المعتمد (٢) .

فلذا كان للإجماع هذه الدرجة من الفاعلية والقوة ، وإذا كان رأى الأكثرية حجة ، أفليس من المعقول والمنطق القريب إلى روح الإسلام وإلى اجتهادات الفقهاء ، أن تقرر أن رأى الأغلبية أرجح من رأى الفرد ؟ (٣) .

(١) ذكر الشيخ محمد أبو زهرة : أن عمر رضی الله عنه كان يستشير كبار العلماء من الصحابة فى الأمور ذات الصبغة الفقهية والأمور المتعلقة بتصريج الأحكام ، وهذه هى الشورى الخاصة . وأما عندما يطلق الأمر بتقرير مبدأ ، أو كان للأمر خطورة مبيتة ، ومن ذلك تقسيم أرض السواد ، فليجأ للشورى العامة .

راجع كتابه : المجمع الإسلامى فى ظل الفكر ، دار الفكر ، بيروت ، ص ١٦٢ .

(٢) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٣٦٨ .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو حزة : مجلة المجمع ، المجلد ٤٣ ، مقال « الشورى أم الاستبداد »

ص ١٥ .

وأمام كل هذه الاعتبارات ، لا يكون الإمام آثماً ، إذا أخذ برأى الأغلبية المخالف لرأيه ، لأن الأغلبية حينئذ بالنسبة له - دليل - يعتمد عليه .

ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى وهو - أن اجتهد الإمام ملزم في المسائل الخاصة (١) دون المسائل العامة - أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان من رأيه عدم الخروج إلى أحد وخرج - كارهها - بناء على رأى الأغلبية . . . وكان من رأيه عليه الصلاة والسلام في حصار الطائف الرجوع فلم يرض الناس وقالوا : نرحل ولم نفتح علينا الطائف ؟ فقال لهم فاعملوا على القتال . . فرجع الرسول صلى الله عليه وسلم هنا عن رأيه حتى إذا استبان لهم عدم جدوى البقاء قال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم إنا قاتلون غداً فمروا بذلك . فهل كان الرسول صلى الله عليه وسلم آثماً بذلك ؟ .

ونحن نسلم بأن الإمام مجتهد - وله حرية التصرف في مجالات خاصة - إلا أنه في المسائل العامة الدين حوله لا يفلون عنه اجتهداً .

فهو كما يقول الأستاذ عبد الله أبو حزة (٢) :

(لا يكون فريداً أو عملاقاً بين أقزام ، بل يكون واحداً من بين نخبة يتقارب أفرادها تقارباً شديداً في مستواهم حتى ليكاد يصعب التمييز بينهم ، فإذا ما رفع من بينهم ونصب في مركز الخلافة ، فإن مقدرته العقابية لن تزيد ، وسيظل من حوله يقاربونه ويستظل حصيلة آرائهم أكبر من حصيلة رأيه هو منفرداً على الأرجح) .

وإذا كان العلماء رأوا أن المجتهد ملزم باجتهاده وأن الإمام المجتهد يعمل بما يهديه إليه اجتهاده وإن خالف رأى الأكثرية من المجتهدين ، وإذا كنا نفيئاً أن يكون ذلك مطلقاً ، وفرقنا بين المسائل الخاصة والمسائل العامة ، فذلك هو ما تقتضيه الأدلة السابقة ، وأيضاً لما نراه من المصلحة الراجحة في هذا الأمر ، لأن احتمال الخطأ في المسائل الخاصة أمر يفتقر له ويمكن تداركه لأنه لا يصيب المجموع ، ولكن احتمال وقوع الخطأ في الشئون

(١) وقد ذكرنا أن حكم الإمام في أمثال هذه المسائل يرفع الخلاف مدة حكمه ، ثم إذا جاء الإمام التالي - يمه - جاز له نقض حكم من سبق .

(٢) مجلة المجتمع ، المرحل السابق ، ص ١٤ .

العامّة يؤدى إلى الإضرار بمصالح الأمة كلها . وقد تؤدى إلى كارثة وهزيمة ساحقة (كقرار دخول حرب دون استشارة ولا الالتزام بها) وتجارب التاريخ شاهدة على ذلك . فالمصلحة الشرعية المعتبرة لا تسمح بأن يترك أمر المسائل العامّة بيد الإمام واجتهاده .

والخطأ أن يبقى مصير الأمة معلقاً على اجتهاد فرد واحد - مهما بلغ علمه واجتهاده - وأن تكون مصالح المجموع مرهونة باجتهاد ورأى فرد واحد يتخذ فيها قراره ويلزم الأمة به .

فإذا قيل باحتمال خطأ الأكثرية . قلنا ذلك بعيد (١) أو أقل احتمالاً - لكون الأمة - أو أكثريتها من المجتهدين وأهل الحل والعقد ، لا تجتمع على خطأ (٢) . فاحتمال كون الصواب مع الأكثرية أكبر من كونه في جانب الأقلية أو الفرد .

ثم ما ذنب الأمة أن نجنى ثمار القرارات الخاطئة لفرد واحد ؟ وكيف نعاقبها فيما لا ذنب لها ، والقاعدة الشرعية تقول ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ ؟ فالواجب إذن أن تشترك الجماعة في اتخاذ قراراتها العامّة ، ومن ثمّ إذا حصل الخطأ تحمل الجميع مسؤولية ذلك .

واتباعاً للقاعدة الديمقراطية : « إن ما يمس الكل يجب أن يشترك في تقريره الكل » .

ثم وحتى لو فرضنا باحتمال خطأ الجماعة فخير لها أن تخطئ وتعلم من

(١) يقول الشيخ محمد عبد الله في تفسير المنار (ج ٤ ، ص ١٩٩) : « فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الأمة في تقويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر » .

(٢) ويقول الأستاذ عبد القادر مود - الإسلام وأوضاعنا السياسية - الطبعة الثالثة ١٩٦٧ ، بيروت ، ص ١٦٢ .

« وربما صح خطأ أن يلقى رأى الأكثرين خطأً ورأى الأقلين صواباً ولكن هذا نادر ، والتأثير لا حكم له ، والمفروض شرعاً أن رأى الأكثرين هو الصواب ما دام كلهم يبنى رأيه مجرداً . . . وأساس ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، ويد الله مع الجماعة » . وفي رواية « سألت الله أن لا تجتمع أمتي على ضلالة وأعطانيها » فانه يسد دائماً خطأ الجماعة ويوجهها إلى الرأى السديد » .

لخطأها من أن يفرض عليها رأى صائب . . وإلى هذا المعنى يشير الشيخ محمد أبو زهرة إذ يقول (١) :

(وخير للجماعات أن تخطئ في رأى تبديه وهي حرة من أن تفرض عليها آراء صائبة ، فإن صوابها يكون مقترناً بإرهاق نفسى ، وضغط للإرادة ، وذلك أشد ضرراً في تكوين الأمم) .

ثم هناك أمراً آخر يؤيد ما ذهبنا إليه من أن اجتهاد الإمام مقصور على المسائل الخاصة في إلزاميته ولا يتعداها إلى الشئون العامة والمصالح المشتركة ، وهو عدم العصمة .

وإلى عدم عصمة الإمام يشير الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى (٢) بقوله : (وما من أدنى شك بأن الخليفة إذا كان متأكداً بأن ما يفهمه هو الصواب . وأن اتخاذ طريق ضده ينلر بالخطر ، فإنه يستطيع أن يصبر عليه . ولكنه يجب عليه أن يراعى بأنه ليس معصوماً عن الخطأ ، ولذلك لا يتمتع في المسائل التي تلخل في اختصاص أهل الشورى بحق الإصرار على رأيه إلى درجة رفض أغلبية الآراء لأهل الرأى الآخرين ضد رأيه الوحيد ، فإذا كان الخليفة يعتبر يقينه فوق الشك والريبة في أى أمر اجتهادى فإنه يعتبر نفسه معصوماً عن الخطأ) .

٣ - مسؤولية الخليفة :

إن الخليفة - رئيس الدولة - مسؤول مسؤولية كاملة عن أعماله ، فلا يجوز إلزامه بتنفيذ رأى غيره إن لم يقتنع بصوابه (٣) . فلا يتفق مع العدالة ولا مع المنطق في شيء أن يلزم الخليفة بالعمل برأى مخالف لرأيه ثم يحاسب على نتائج هذا العمل (٤) .

(١) المجمع الإنساني في ظل الإسلام ، ص ١٥٧ .

(٢) في مقالة « مكانة الجاهليين في الدولة الإسلامية » ، مجلة البعث الإسلامى ، العدد ١٠ ، المجلد ١٣ ، يوليو ١٩٦٩ ، تصدر في المثلث .

(٣) الدكتور عبد الكريم زيدان ، المجمع ، العدد ٤٧ ، فبراير ١٩٧١ ، الكويت

ص ١٢ .

(٤) الدكتور حل عبد الواحد وائى ، الحرية في الإسلام ، ص ١٠٩ .

المنافسة :

ويناقش هذا الاستدلال ، الأستاذ عبد الله أبو عزة (١) بقوله :
(من ذا الذى قال أن الخليفة الذى التزم برأى أكثرية أهل الشورى
المخالف لرأيه ، سيكون مسؤولاً عن نتائج ؟ إن أحداً لم يقل ذلك ،
إن الله سبحانه وتعالى قد وصف المؤمنين بـ (وأمرهم شورى بينهم ...)
لأنهم يبحثون أمورهم بصورة جماعية ، وهذا يعنى ضمناً أنهم يقررون
مواقفهم أيضاً بصورة جماعية ، ويتحملون نتائجها بصورة جماعية . وبناء
على ذلك فإن الأمة وأعضاء مجلس الشورى لن يلزموا الخليفة عندما يتبين
أن الضرر جاء من رأى أغليتهم الذى كان الخليفة يعارضه .
وعندما تضع دولة إسلامية لنفسها نظاماً شورياً فلن تنص على أن
يكون الخليفة مسؤولاً وحده ، بل سيشترك كل المتعاونين معه فى المسؤولية ،
وستكون مسؤوليته بقدر ماله من حرية اختيار . أما أعدل العادلين فلن
يعاقب الخليفة على خطأ لم يرتكبه . وبذلك يثبت بطلان الاحتجاج بأن
الخليفة مسؤول وحده) .

ويقول الدكتور أحمد شوقى الفنجري (٢) : (إن الحاكم فى أى بلد
ديمقراطى غير مسؤول وحده عن القرارات التى تتخذ برأى الجماعة ،
ولكنه مسؤول عن طريقة تنفيذها ، وإذا اختلف الحاكم مع المجلس فى
رأى ، فعليه أن يحاول إقناعه أولاً . فإذا لم يقتنع المجلس فعليه تنفيذ رأيهم
لا رأيه الشخصى لأن رأى الجماعة أصوب من رأى الفرد دائماً) .

٤ - مبدأ الأكثرية مبدأ غير إسلامى :

ومن ثم فهو مبدأ غير ملازم ، والأدلة على ذلك من وجهين :

الوجه الأول :

لأنه لو كان مبدأ إسلامياً ومالزماً ، لوجب على الرسول صلى الله عليه
وسلم أن يضع له نظاماً معيناً ، ولأخذ بمبدأ الأكثرية ، قبل غيره .

(١) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » ، مجلة المجمع ، المجلد ٤١ ، فبراير ١٩٧٠ ،
كويت ، ص ١٤ .

(٢) الحرية السياسية فى الإسلام (دار القلم ، سنة ١٩٧٣ ، الكويت) ، ص ٢٠٩ .

ولكننا وجدنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يضع له نظاماً ولم يلتزم بهذا المبدأ بشكل كلي (١) .

المنشأ :

ويناقش هذا الوجه من الاستدلال من ناحيتين :

الأولى :

أنه لم يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأخذ برأى الأكرية بل كان في كل استشارته يأخذ بالأغلبية ، وأوضح مثال على ذلك في أحد - بل لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأقلية مطلقاً . ولهذا يقول الشيخ حسين مخلوف (٢) :

(ولم يرد في السنة ما يدل على أنه صلى الله عليه وسلم شاور أهل الشورى ثم أعرض عما أشاروا إليه) .

الثانية :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يضع نظاماً محدداً لمبدأ الأكرية ومن ثم لنظام الشورى ، وذلك للأسباب الآتية :
(أ) أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان . فلو وضع صلى الله عليه وسلم قواعد للشورى موافقة لزمته لما كانت صالحة للأزمان التالية (٣) .

(ب) أن النبي صلى الله عليه وسلم لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان . وما هي من أمر الدين ، ولذلك قال الصحابة في اختيار أبي بكر حاكماً : رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لديننا ؟ .

(١) الأستاذ محمود بايلي ، الشورى في الإسلام ، ص ٨٨ .

(٢) صحيفة الأهرام ، ٣ يونيو ١٩٧٧ .

(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠١ .

فلان قيل : كان يمكن أن يذكر فيها أنه يجوز للأمة أن تتصرف عند الحاجة بالنسخ والتغيير والتبديل ، نقول إن الناس قد اتخذوا كلامه صلى الله عليه وسلم في كثير من أمور الدنيا ديناً مع قواه : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » (١) .
وكانوا سيقولون : أجاز ذلك تواضعاً منه وتهذيباً لنا حتى لا يصعب علينا الرجوع عن آرائنا : ورأيه صلى الله عليه وسلم هو الرأي الأعلى » (٢) .

(ج) أنه لو وضع تلك القواعد من عند نفسه صلى الله عليه وسلم لكان غير عامل بالشورى ، وذلك محال في حقه ، لأنه معصوم من مخالفة أمر الله . ولو وضعها بمشاورة من معه من المسلمين لقر فيها رأى الأكثرين ، وقد يكون خطأ (٣) .

الوجه الثاني :

أن الفقهاء تخلوا عن دراسة مبدأ الأكثرية ، فنجدهم لم يبحثوه في كتبهم ولم يقرروا أن الأكثرية ملزمة ، ولم يعرضوا لمقتلار النصاب ولكيفية إجراء التصويت وحساب النتيجة (٤) .
فلو كان الحكم برأى الأغلبية شيئاً مقررأ في الشريعة الإسلامية ، لكان أحد بحوث الفقهاء ، ولوضعوا قوانينه ونظمه ، كما هي بقية بحوث الفقه . فالحكم بالأغلبية نظام غربي ديمقراطي وليس نظاماً إسلامياً ، والقائلون بوجوب الأخذ برأى الأغلبية متأثرون بالزعة الغربية التي تسود الآن المجتمعات الإسلامية (٥) .

ولذلك يقول المستشرق (مرجوليوت) أن كلمات (أكثرية) ، و (صوت) و (انتخاب) لم تعرف في الشرق إلا حديثاً ، حين أدخلت

(١) رواه مسلم .

(٢) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠١ .

(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠٢ .

(٤) الأستاذ عبد الله أبو حزة ، المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٥) الأستاذ محمود باهلي ، المرجع السابق ، ص ٨٨ .

إلى اللغات الإسلامية من اللغات الأوروبية (١) .

مناقشة الوجه الثاني :

ونناقش هذا الوجه ويحجب عنه بجوابين :

الجواب الأول :

وحاصله التسليم بأن الفقهاء لم يخصصوا لمبدأ الأغلبية بحثاً مستقلاً ، ولم يتعرضوا لمقدار النصاب ولكيفية إجراء التصويت .
وذلك لأن هذه أمور مرتبطة بدرجة الوعي السياسي والاجتماعي والتطور الحضاري للأمم .

ولهذا فقد يكون لهم عذرهم في ذلك .

ولكن البعض يتطرق وينهم الفقهاء بالتقصير في دراسة موضوع الشورى والإصلاح السياسي .

ونحن إذ لا نوافق هذا الاتجاه ، نرى أنه من المناسب هنا ، بحث هذا الموضوع لنئين منهج الفقهاء - رحمهم الله - في الإصلاح .

دفع الاتهام عن الفقهاء بالتقصير في الإصلاح السياسي :

يرى البعض أن الفقهاء قصرُوا بتجنبهم دراسة موضوع الشورى ووضع نظام لما يناسب عصرهم ، وأن معظمهم تجنب إثارة غضب الحكام ، ولذلك كان جل بحثهم في الطهارة والوضوء والصلاة ، بينما لم يكن التنظيم السياسي يظفر بشيء من الاهتمام . وعلى ذلك فإن الفقهاء يشاركون الحكام في المسؤولية عما أصاب المجتمع الإسلامي من مفاصد وتدهور (٢) .

وهذا القول لا يؤخذ به على علته ، بل لا بد من بيان المنهج الذي سار عليه الفقهاء في الإصلاح .

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ٩٩ .

- والدكتور محمد غنياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٣٦٦ .

(٢) من مقال : الشورى أم الاستبداد ؟ ، للأستاذ عبد الله أبو عزة ، مجلة المجتمع ،

العدد ٤١ ، ديسمبر ١٩٧٠ .

المعروف أنه في أيام الراشدين لم يكن ثمة حاجة إلى تفصيل أو شوايح الشورى وإجراءاتها ، حيث كان المجتمع محدوداً ، وكان الخليفة مقيداً فعلاً بالشورى كنتيجة طبيعية لسيادة القيم والتعاليم الدينية ، فكانت الأمة والحكومة شيئاً واحداً .

ولكن الحال لم يستمر هكذا طويلاً ، ففد العصر العباسى الثانى وضح الانفصال بين أهل السياسة (الحكومة) وبين جمهور الأمة ، فأهل السياسة لم يرجعوا إلى حكم الشورى .

وأما الأمة فقد ابتعدت عن شروق السياسة ، وجعلت دأبها المحافظة على سلامة الكيان الاجتماعى من عدوان الدولة ، فتمسكت بحماية الأخلاق ورعاية شعائر الدين .

وساعد على ذلك أن التنظيم الاجتماعى للأمة كان قائماً على جهود وخدمات الأفراد ، فكانوا يقومون بكل المرافق العامة ، فى المساجد والتعليم والمواصلات والعناية بالمحتاجين والإنفاق على أهل العلم بينما اقتصرت وظيفة الحكومة على الحماية الخارجية والداخلية والحماية (١) .

وأمام هذا الوضع ، انصرف اهتمام الفقهاء إلى المحافظة على الكيان الاجتماعى عن طريق الأسلوب الآتى :

١ - غرس وتركيز تعاليم العقيدة وما يتفرع عنها من عبادات ومعاملات وأخلاق ، فى المجتمع ، بالتعليم ونشر الكتب ، بهدف أن يأتى التغيير المطاوب من الداخل .

حيث أنه بعلاج - المجتمع نفسه وهو البنية الأساسية - تصلح الهيئة الحاكمة المتضررة عنه . ومصداقاً للقول المأثور « كما تكونوا يولى عليكم » (٢) . وقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾

(١) راجع فى أن الأفراد كانوا يقومون بخدمات جميع المرافق : كتاب « عالم الإسلام » لذكور حسين مؤنس ، ص ٣٠٩ ، ١٠٤ ، ١١٦ .

(٢) روى حل أساس أنه حديث لكنه ضعيف لأنه فيه يحيى بن هاشم . قال الحافظ ابن سير فى تخرىج أسانيد الكشاف : (وفى إسناده مجاهيل) . الحديث أخرجه الديلمى ورواه القضاى فى مسئله .

راجع تحقيق الشيخ نجيب المطهى ، مجلة الاصلام ، العدد ٧ ، ص ٤١ ، مايو ١٩٧٨ .

لذا ، كان جل اهتمام الفقهاء يبحث العقيدة وفروعها لأنها هي الأساس الأول في البناء الاجتماعي للأمة ، وأما أمور الحكم وما ارتبط بها من نظام الشورى ، فقد قل الاهتمام بها لأنها إنما تمثل البناء أو الإطار الخارجي .

ومن هنا نترك لماذا لم يميلوا أسلوب الانقلاب أو الخروج على الإمام ما دام فسقه أو ظلمه محتملا ، إلا إذا كان الكيان العام مهدداً - وعبروا عن هذا الأمر - بخوف الفتنة .

فأسلوبهم العلاجي هو الأسلوب الإصلاحى التدريجى . وكان من أثر هذه التعاليم ، أن بقيت أمة الإسلام في كل مكان محافظة على أخلاقها ومبادئها ، رغم شروخ عصور الركود وما أعقبها من احتلال أجنبي ، وتدهور وتحلل شمل أهل السياسة دون جمهور الأمة .

٢ - أنهم لم يميلوا أمور الحكم - تماماً - فقد بحثوا في مواضيع الإمامة ووضعوا شروطاً شرعية متشددة في الإمام الشرعى . وبينوا اختصاصاته وسلطاته وواجباته . وهم في وضعهم لهذه الشروط كانوا على علم بأنه لا أحد من حكام زمانهم متصف بها ، وهذا يدفع عنهم تهمة الخوف أو التلق .

ويجب البعض ، سيادة المعيار الشخصى في المنهج الفقهى بدعى أن أمور الحكم والسياسة ، شيء لا يمكن أن يرتكن إلى صفات الحاكم الشخصية دون وجود الضمانات الموضوعية ، المتمثلة في الأطر التنظيمية الخارجية (١)

ونحن نرى أن هذه « الأطر التنظيمية » بنت ظروفها ، ولعل ذلك لم يكن بالمستطاع في ذلك الزمان ، ولعلهم باجتهادهم رأوا أن تلك الضمانات الشخصية كافية ، وذلك أقصى ما يستطاع ويطلب في تلك الظروف ومن الظلم أن نحكم عليهم بمنظار زماننا .

الجواب الثانى :

ليس معنى عدم تخصيص الفقهاء لمبدأ الأغلبية يبحث مستقل أنهم لم يعرفوه ، وأنه ليس مبدأ إسلامياً .

(١) د. أبو المعالي أبو الفرج : حجة الحق الإسلامى ، ص ١٥٣ .

يقول الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس (١) :

(إن مبدأ الترجيح بالأكثرية - أو الأغلبية - والذي تقوم عليه الديمقراطية الحديثة ، مبدأ معروف في التفكير السياسي الإسلامي منذ قرون بعيدة) ويستشهد بأقوال للإمام الغزالي (٢) : (في مسألة إذا بيع لإمامين) منها قوله : (أنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة ، ولأن الكثرة . أقوى مسلك من مسالك الترجيح) ويعلق قائلا : فهل هناك نص على مبدأ الأغلبية أوضح من هذا ؟

وينقل عن ابن تيمية (٣) في مبايعة أبي بكر قوله :

(وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة) .

وعزى الماوردي قوله :

(وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام ، عمل على قول الأكثرين (٤)) .

ثم يستطرد قائلا (٥) :

(ويقرر بعض علماء الأصول عند بحث مبدأ الإجماع : « والكثرة حجة » أى فهمى تلى الإجماع .

وأوصى الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين أن يلزموا عند الفتنة - أى الاختلاف - (الجماعة) أى الأغلبية ، ولذا اختار علماء السنة أن يسموا أنفسهم : (أهل السنة والجماعة) أى الكثرة ، تأييدا لمذهبهم وموقفهم) .

ويذكر الشيخ عبد الحميد السائح (٦) أقوالا للفقهاء في شأن مبدأ الأكثرية منها :

(الأكثرية مدار الحكم عند فقدان دليل آخر) .

(١) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢٥٠ .

(٢) في كتاب الرد على الباطنية ، طبعه جوتزهر ، لين ١٩١٦ ، ص ٦٣ .

(٣) في منهاج السنة النبوية ، ص ١٠ ، ١٤١ .

(٤) الأحكام السلطانية ، ص ٩٨ .

(٥) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس ، المرجع السابق ، ص ٣٦٨ .

(٦) الشيخ عبد الحميد السائح ، موضوع « هل للأخذ برأى الأكثرية أساس في الإسلام » مجلة الوحي الإسلامي ، العدد ٣٥ ، ص ٦٠ ، أبريل ١٩٦٧ ، الكويت .

و (إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وأريد النفن والصلاة
احتبر الأكثر) .

وبدل - أيضاً - على أن الأغلبية مبدأ معمول به حتى في القرارات
الهامة والسياسات الكبرى - غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم واستشاراته
في بدر وأحد وغيرهما والذي نزل فيه صلى الله عليه وسلم على حكم الأغلبية
كللك مبايعة أبي بكر رضى الله عنه من قبل الأكثرية ، وكللك الحوادث
الكثيرة المعروفة في عهد عمر رضى الله عنه والتي استشار فيها عمر رضى الله
عنه ، والتي أخذ فيها برأى الأكثرية - وأهم من كل ذلك عندما حصر الخلافة
في ستة - بناء على تفويض من الأمة - وأخبر أنه إذا اجتمع أربعة على واحد
وخالف إثنان فلا يعتد برأيهما ، وإذا انقسم الستة إلى ثلاثة وثلاثة فبعد الله
ابن عمر مرجح لأحد الرأيين .

ويعلق الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق (١) على هذه الحادثة بقوله :
(فلو كان الأخذ بقول الأغلبية منافياً للإسلام لما وافق الصحابة عمراً
على رأيه ولقالوا له : لقد ابتدعت بدعة عظيمة في الإسلام ، فكيف
يكون الاختيار بترجيح واحد أو بموافقة الأغلبية ، بل الأمر لك وحملك .
فإقرار الصحابة له وعدم وجود مخالف في ذلك إلى يومنا دليل على أنه
إجماع على أن نظام العدد والتصويت معمول به في شريعة الإسلام وفي سنة
الراشدين . وليس نظاماً غريباً .

ويشير الشيخ محمد أبو زهرة (٢) إلى رأى الخوارج في اختيار الخليفة
فيقول :

(وأول هذه الآراء - وهو من بين آرائهم السليد المحكم - أن الخليفة
لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح ، يقوم به عامة المسلمين) .
ولكن الدكتور صلاح الدين ديبوس مع تسليمه بأن فكرة الأغلبية
ليست غريبة على الفكر الإسلامى ، إلا أنه يرى أنها لم تكن مبدأ من مبادئ

(١) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامى ، ص ١٠٤ -

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، الجزء الأول ، دار الفكر
لغربي ، ص ٧٥ .

الحكم في الإسلام أو منطقاً يقوم عليه اتخاذ السياسات أو القرارات الشرعية (١) ويجب عن ذلك بأن هذا المبدأ عمل به الرسول صلى الله عليه وسلم في معظم قراراته الكبرى ، وكانت معظم السياسات العامة أيام الراشدين مبنية على فكرة الأغلبية حتى قيل أنه إذا صح وقوع الإجماع فهو الإجماع المنقول عن أيام الراشدين - مع أن هذا الإجماع ما هو إلا رأى الأغلبية - كما يرى بعض الباحثين (٢) .

ولإذا لم يكن للفقهاء - فيما بعد - (أبحاث مستقلة) في مبدأ الأغلبية أو لو يكن معمولاً بهذا المبدأ في زمانهم ، فهذا لا يعنى أن هذا المبدأ ليس من مبادئ الحكم في الإسلام .

(١) الدكتور صلاح الدين ديبس ، الخليفة توليته وعزله ، ص ٢٢٧ ، ٢١٢ ، حيث ينقل عن المستصفي الفزالي ص ١١٧ - ١١٨ (١٩٣٧ القاهرة) أنه رفض حجة الكثرة وينقل - مع ذلك - قول الشوكاني في إرشاد الفصول ص ٨٩ (القاهرة ١٩١٧) أن الفزالي يقول العقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ، وهو نفس رأى محمد صديق حسن خان في حصول المأمول (القاهرة ١٩٣٨) ، ص ٦٩ . وهو أيضاً ينقل تطبيق صاحب المسامرة بشرح المسامرة ص ٢٣٥ على كلام الفزالي « فالإمام من انقضت له البيعة من الأكثر أو أكثر الخلق » بأن هذا الكلام يخالف قول غيره من أهل السنة إذ مقتضى كلامهم اعتبار السبق فقط .
لذا بايع الأقل ذا أهلية أولاً ثم بايع الأكثر غيره فالبايع هو الأول « اهـ .

ونحن نرى أن هذا لا يدل على عدم الإحصاء بالأكثرية أو أن المبدأ غير معمول به فقد سبق من النصوص أنهم عملوا بهذا المبدأ كثيراً . وتطبيق صاحب المسامرة على كلام الفزالي لا يفيد أكثر من أن المسألة خلافية .

(٢) راجع في هذا المعنى : الأستاذ زكريا البري ، أصول الفقه الإسلامي ، دار النهضة العربية ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ٨١ قوله : (فهو رأى جماعي لا رأى فردي ، ولكنه ليس رأى الجماعة كلها ، فلم ينقل أن أبا بكر أحضر المجتهدين جميعهم ، ولا أجل النظر في الواقعة حتى يحضر الغالب منهم ، وقد كان بعضهم في خارج المدينة ، لولاية يتولاهم أو حروب يشترك فيها أو دعوة للدين يقوم بها أو تجارة يسافر لها) .

الأستاذ عبد الوهاب جلالت ، علم أصول الفقه ، ط ٧ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٥٥ قوله : (وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع ، وهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد) .

الشيخ محمود شلتوت ، الإسلام حقيقة وشريعة ، ص ٩٦ ، قوله : (أما الإجماع الذي يصور بأنه اتفاق جميع المجتهدين . . تفسير نظري بحث لا يقع ولا يتحقق به تشريع . ثم يمكن فهمه وقبوله على معنى : عدم العلم بالخلاف ، أو على معنى : اتفاق الكثرة ، وكلاهما يصلح أن يكون أساساً لتشريع العالم الملتزم) .

على أنه حتى ولو سلم — بأن الفقهاء لم يجعلوا هذا المبدأ ملزماً ، فهذا لا يبرر أن لا ندرسه نحن ونقرر أن رأى الأكثرية ملزم للمصلحة الشرعية المعتبرة .

وبهذا يتبين : أن مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامي . . وكون هذا المبدأ معمول به في الغرب لا يعنى أنه غير معروف في الإسلام .

• — إن الكثرة ليست مناط الصواب (١) :

أو حتى دليلاً قاطعاً أو راجحاً عليه ، إذ أن صواب الرأي أو خطئه يستمدان من ذات الرأي لا من كثرة أو قلة القائلين (٢) .

فالإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل . فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأياً (٣) . ويستدل أصحاب هذا الرأي بآيات من القرآن الكريم تذهب إلى أن الكثرة جاهلة ، وأنها مملومة . فنها :

قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٤) .

وقوله تعالى : ﴿ أكثر الناس لا يؤمنون ﴾ (٥) .

وقوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يشكرون ﴾ (٦) .

وقوله تعالى : ﴿ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ﴾ (٧) .

وقوله تعالى : ﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ﴾ (٨) .

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد (الديمقراطية في الإسلام) دار المعارف ١٩٧١ ،

ص ٧٨

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان ، مجلة المجمع ، ص ١٢ ، العدد ٤٧ ، فبراير

١٩٧١ ، الكويت .

(٣) الأستاذ أبو الأعلى المودودي (نظرية الإسلام واهله) ، دار الفكر ، بيروت

١٩٦٧ ، ص ٥٨ .

(٤) من الآية ٢١ من سورة يوسف ، والآية ٤٠ من سورة يوسف .

(٥) الآية ٥٩ من سورة هود .

(٦) الآية ٣٨ من سورة يوسف .

(٧) الآية ١٠٣ من سورة يوسف .

(٨) الآية ٣٦ من سورة يونس .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَطَلَّعْ أَمَّاكُ مِنْ فِى الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ (١) .
 وقوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ (٢) .
 وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ﴾ (٣) .
 وقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِى الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَتْكَ كَثْرَةٌ الْخَبِيثُ ﴾ (٤) .

وقد نهى الإسلام عن الفوغائية والديماغوجية ، وأوصى بتسليم مقاليد الأمور للصوفة المنتخبة لأن الكثرة دائماً على ضلال (٥) .
 وكان كبار العلماء فى صدر الإسلام يسمون العامة الجهلاء والفوغاء والجراد المحرب ، وكان ابن عباس يقول أنهم ما اجتمعوا إلا ضروا .
 وكان جمال الدين الأقماني يقول : إن الحقائق ، ما ظهرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل قاومهم المجموع (٦) .
 ولهذا عندما اندفعت الجماهير عقب مقتل عثمان إلى على بن أبى طالب يريدون البيعة له أدرك أن سيل الناس إليه سيل شعبي فصاح فيهم : إن هذا الأمر ليس لكم ، أين طلحة والزبير وسعد ؟ (٧) .
 فالشورى الإسلامية لا تبالي بأصوات الفوغاء فى انتخاب الحكام ، ولا تحسب لهم حساباً فى تكوين النظام السيامى للدولة ، وإنما تبحث الشورى الإسلامية عن الحكمة والرشد والصواب عند « أهل الذكر » وتنبه عن اتباع « أهواء الذين لا يعلمون » (٨) .

(١) الآية ١١٦ من سورة الأنعام .

(٢) الآية ١١١ من سورة الأنعام .

(٣) الآية ٢٤ من سورة ص .

(٤) الآية ١٠٠ من سورة المائدة .

(٥) د. مصطفى محمود ، الماركسية والإسلام ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥ ، ص ٢٢ .

(٦) الأستاذ عباس محمود العقاد ، المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(٧) الدكتور أحمد شلبي : الإسلام والقوى السياسية (المزمع الثاني ٦٦ - ٦٧) ،

ص ٣٥ ، نقلاً عن تاريخ الطبري ، ج ٣ ، ص ٤٦٢ .

(٨) الأستاذ أحمد محمد جمال ، حل مائدة القرآن : دين ودولة ، دار الكتاب اللبناني ،

بيروت ١٩٧٩ ، ص ٣١٩ .

- الدكتور على محمد جريشة ، المشروعية الإسلامية العليا ، ص ٢٥٦ .

المناقشة :

ونناقش هذا الدليل من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

مناقشة الاستدلال من الآيات .

(أ) ورد قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ في عدة مواضع في القرآن الكريم ، منها : الآية ٢١ من سورة يوسف ﴿ وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته ، أكرى مثواه ، عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا ، وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض ولتعلمه من تأويل الأحاديث ، والله غالب على أمره . ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ . فالسياق يحدد نعم الله على يوسف عليه السلام وأن الله غالب على أمره ، ولكن أكثر الناس يتجاهل هذه الحقيقة ، ولا يقدر نعم الله عليه بسبب انصرافهم إلى شئون الدنيا .

وواضح أنه لا علاقة للآية بموضوعنا .

الآية ٤٠ من سورة يوسف ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء مسميها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ . وواضح أن الآية في شأن غير المسلمين .

قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون .

وعقب الدكتور محمد عبد الله العربى على هذه الآيات بقوله (١) : « يتضح أن التفسير الصحيح لقوله تعالى ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ ينصرف إلى شئون الدين والعقيدة ، وشؤون الآخرة ويوم الحساب ، ولا ينصرف إلى شئون الدنيا كرافقهم ومصالحهم الدنيوية التى يحتاجون إليها فى حياتهم اليومية والتى لا يمكن الوفاء بها إلا عن طريق حاكم يختارونه ويستشيرهم فى تنظيمها »

(١) التنظيم الحديث للدولة الإسلامية بين الشريعة والقانون ، عاصرة مطبوعة القيت فى جامعة أم درمان ، ١١ فبراير ١٩٦٩ ، ص ٤ .

(ب) أما قوله تعالى : ﴿ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ، فهي من سورة غافر الآية ٥٩ ونصها : ﴿ أَنْ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .

فهم باقيا دهم لشهواتهم كأنهم يتجاهلون هذه الحقيقة ولا يعملون لأخترتهم العمل المطلوب منهم . . وواضح أن الآية في شأن أمور الدين والآخرة .

(ج) وقوله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ هي من سورة يوسف ، الآية ٣٨ ونصها : ﴿ وَاتَّبَعَتْ مَلَأَ آبَاؤُا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ . مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَشْرِكَ بِاللّهِ مِنْ شَيْءٍ ، ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ . وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ .

فالناس لا يشكرون فضل الله عليهم إذ هداهم للإيمان ، فواضح أن الآية في شأن الشكر على الهداية .

(د) وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ ، وهي الآية ١٠٣ من سورة يوسف .

والآيات بعدها ﴿ وَمَا تَسْأَلُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ ١٠٤ ﴿ وَكَأَيُّنَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ ١٠٥ ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ ١٠٦ .

وواضح أن الآيات في شأن الإيمان بالله مع المشركين .

(هـ) أما قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ﴾ فهي جزء من الآية ٣٦ من سورة يونس ونصها : ﴿ وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا . إِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنَى عَنْ الْحَقِّ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾

وقبلها الآيات : ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مِنْ يَدْعُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُ ، قُلْ اللَّهُ يَدْعُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُ عَائِي تَوْفِكُونَ ﴾ (٣٤) . قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ . أَفَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي ، فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (٣٥) .

فالآيات إذن في شأن الكفار .

(و) كذلك فإن الآية : ﴿ وَإِنْ تَطَلَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بِضُلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ، إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ . الآية ١١٦ من

سورة الأنعام ، فهى فى شأن أهل الكتاب والكفار بدليل السياق قبلها .
والآية التى بملءها : ﴿ إن ربك هو أعلم من يفضل عن سبيله وهو أعلم
بالمهتدين ﴾ (١١٧ الأنعام) .

(ز) الآية : ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ . وهى جزء من الآية ١١١
من سورة الأنعام ونصها : ﴿ ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم
يجهلون ﴾ والآية فى غنى عن الشرح .

(ح) والآية ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾ . وهى
جزء من الآية ٢٤ من سورة (ص) ونصها : ﴿ قال لقد ظلمك بسؤال
نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض . إلا
الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾ .

فشان المؤمنين أن لا يبغى بعضهم على بعض ولا أدرى ما علاقة
هذه الآية بموضوعنا .

(ط) والآية : ﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أجببتك كثرة
الخبيث ﴾ . وهى من الآية ١٠٠ من سورة المائدة وبقيتها : ﴿ فأتقوا الله
يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾ . فهو تحذير لأهل العقل أن يفتروا بكثرة
الباطل وانتشاره . . فالشيء إذا كان خبيثاً فى أصله فكثرت وانتشاره لا يجعله
طيباً بل يبقى على خبيثه . . وهل نحن ادعينا أن كثرة أى شيء مطلقاً يدل على
صحته وطيبته أم دعواناً منحصرة فى : أكثرية المؤمنين على مسألة خلافة ؟ .

فالآيات إذن لا علاقة لها بموضوعنا لا من قريب ولا من بعيد . .
فبعض الآيات فى شأن الكفار وبعضها متعلقة بشئون العقيدة والدين والآخرة ،
ومثلها الآيات : ﴿ أكثر الناس لا يطعون ﴾ أى أمور دينهم فهى محمولة
على أمور الدين فهم لا يفهمون أمور دينهم أو يفهمون وينقادون وراء
شبهاتهم . فلا علاقة للآيات بمسألة ذم الكثرة فى مسألة الانتخابات أو
شئون السياسة والحكم .

وفى هذا يعقب الشيخ النزال على محاضرة الدكتور عبد الحميد

متولى (١) بقوله : (وأن ما استشهد به السيد المحاضر من بعض الآيات مثل الآية : ﴿ ولكن أكثرهم يجهلون ﴾ فهذا في الأمم الضالة وفي المشركين ، وأما سواد الأمة الإسلامية فما تجتمع على ضلالة . وأما سؤال أهل الرأي فلا يتعارض مع الأمور العامة التي تتشاور فيها الأمة) . وقد سلم السيد المحاضر بأن الكثير من الآيات التي استشهد بها كانت إلى المشركين ولم يسلم بالنسبة للبعض الآخر مثل : ﴿ أكثر الناس لا يفقهون ﴾ ونحن نقول أن هذا البعض محمول على أنهم لا يفقهون أمور دينهم أو يفهمون ويتقادون وراء شهواتهم فلا علاقة له بالشورى أيضاً .

الرجح الثاني :

ويتناقش قولهم : (إن الكثرة قد تخطئ وقد يكون الصواب مع الفرد) بأنه مع التسليم بذلك . إلا أنه يبقى احتمال وقوع الجماعة في الخطأ أقل من احتمال وقوع الفرد في الخطأ لأن الفرد مهما كان ذكياً وتقياً وحسن النية فاحتمال تأثره بميوله الخاصة كبير . بعكس مناقشة جماعة تتنوع آراء أفرادها لمسألة معينة واستعراضها من جميع زواياها فاحتمال وقوعهم في الخطأ سيقبل إلى أدنى حد ممكن (٢) . ويقول الأستاذ محمد أسد (٣) :

(الواقع أنه ليس في أيدي البشر الضمان المطلق على الصواب . والعقل البشري بما فطر عليه من نقص وافتقار للكمال قد يجعل الوقوع في الخطأ أمراً لا يمكن تجنبه في الحياة البشرية . وأن علينا أن نتعلم عن طريق الأخطاء والتجارب وما يتلو الوقوع في الخطأ من رجعة للصواب . ذلك سنة الحياة . . وأما الأمر كذلك فإن قصارى ما يمكن أن نرجوه هو أنه إذا ما ناقش

(١) الدكتور عبد الحميد معل ، مبدأ الشورى في الإسلام ، ص ٤٨ ، ٤٩ . وراجع للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل الحكم الإسلامي ، ص ١٠٦ قوله : « الكثرة المسمومة هنا هي كثرة الكفر والفساد لا مجموع الأمة وجمهور خيارها . فالأمة مجسومة عن الخطأ . وجمهور الأمة أقرب إلى الصواب من القلة التي لا تمس نيتها . فانظر كيف يستدل بالآيات في غير مواضعها ونزل على غير أحكامها ومناظرة » .

(٢) الأستاذ محمد أسد : مناجاة الإسلام في الحكم ، ط ٢ ، ص ٦٤ بيروت ، ص ٨٨ .

(٣) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

جمع من الناس مسألة معينة فإن من المتوقع أن تصل أغلبيتهم في النهاية إلى قرار صائب أو أقرب ما يكون إلى الصواب .

ومن أجل هذا حض الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة يقوى بعضها بعضاً على اتباع السواد الأعظم أو الأكثرية أو الجماعة .

ويستطرد قائلا : « إن العقل البشرى لم يستطع حتى الآن أن يتتبع وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة للمجتمع خيراً من مبدأ الأخذ برأى الأغلبية » (١) .

الوجه الثالث :

القول بأن الحكم في الإسلام للصفوة وأن العامة لا شأن لها بأمر الحكم لأنها دائماً على ضلال . وأن الحقائق ظهرت بواسطة أفراد قلائل قاومتهم المجموع .

يناقش هذا . . بأن القول أن الحكم للصفوة نوع من التحكم ودعوى لا دليل عليها ، فإن كان الدليل هو كون أن الأكثرية على ضلال فقد أبطلناه وإن كان شيء آخر فما هو ؟ ويبقى أن يكون هذا رأى لصاحبه . وأما مسألة أن الحقائق ظهرت بواسطة أفراد قلائل . . فهذه قضية مسلمة ولا شأن لها بقضيتنا . وأما قول ابن عباس في شأن العامة بأنهم الجراد المخرّب فحمول على طائفة خاصة كان ذلك شأنها . وأما قول علي بن أبي طالب أن هذا الأمر ليس لكم فحمول على أنه لا يخصكم وحدكم وأنه لا بد أن يوافق كبار أهل الشورى الذين يمشاؤون جماعات أخرى في انتخابه خليفة للمسلمين . هذا إن صح هذا القول المنقول عن علي رضي الله عنه .

(١) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

ويراجع في أن رأى الأكثرية أقرب للصواب : الأستاذ عبد القادر مودودي - الإسلام ولأوضاعنا السياسية ، ص ١٦٢ .

الشيخ عبد أبو زهرة : المجمع الإنساني في ظل الإسلام ، ص ١٥٧ .

الدكتور راشد براوى : القرآن والنظم الاجتماعية للممارسة ، ص ١٠٣ .

الدكتور أحمد شوقي الفنجري : الحرية السياسية في الإسلام ، ص ٢٠٩ .

الدكتور القطب محمد القطب : الإسلام وحقوق الإنسان ، ص ٦٤٨ .

الدكتور سليمان الطحاوى : العرب ، العدد ١٩٨ ، ص ١٠٦ .

عبد الرحمن عبد الحائق : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ١٠٦ .

وأما أن التورى الإسلامية تبحث عن الحكمة والرشد عند أهل الذكر
بدليل : ﴿ فاسألوا أهل الذكر ﴾ (١) .

وقوله تعالى : ﴿ فاسأل به خبيراً ﴾ (٢) . ولا شأن لها بالعامّة . فالسؤال
لأهل الذكر فيما يخصهم لا يتعارض مع استشارة العامة في الأمور التي
تخصهم .

وأما أن العامة جاهلة فكيف تستشار ؟ .

فالرد أولا : أن هذه الكثرة لا بد أن تتعلم وهذه مسؤولية المتعلمين
ووسائل الإعلام . . فالعامّة تستطيع أن تشارك في أمور الحكم إذا تعلمت
وتتقفت .

وليس مقبولا - إسلامياً - أن يهمل هذا الكم الكبير بدعوى انعدام
الصلاحية والجهل . . فالواجب أن يشارك الشعب في أمور الحكم حسب
درجته من الوعي والنضج . فإذا مسألة اشتراك الشعب في أمور الحكم
شيء ومسألة جهل الشعب شيء آخر . . فالواجب - شرعاً - أن يشارك
الشعب حسب استعداده ، وأما كونه جاهلا فهذه مسؤولية المجتمع . وهي
مسألة أخرى .

وثانياً : أن العامة عندها العلم الضروري بأمور معيشتها فهي تفرق
بين الخير والشر وتعرف ما فيه صلاحيتها - وهذا القدر من العلم موجود
عند كل إنسان - فتحن إذن ، سنستشيرها في هذا الميدان دون الأمور
الفنية والخاصة .

ويكفي هذا القدر من العلم والصلاحية في الأمور العامة . . وإلا لو
قلنا لا نشارك الشعب في الأمور العامة ولا نأخذ رأيه حتى يتعلم وينضج
ويكون مؤهلا للاستشارة .

إننا لو سلمنا بهذه الدعوى سامحا بفكرة الوصاية على الأمة . . وتجارب
التاريخ أثبتت إن هذه الوصاية لن تزول . . فهما تعلم الشعب ميوّجداً من
يقول إن الشعب لا يزال جاهلا ، لأن التعليم مسألة نسبية ، ولا توجد

(١) من الآية ٤٣ من سورة النحل .

(٢) من الآية ٥٩ من سورة الفرقان .

نقطة أو حد ستقف عنده ونقول الشعب الآن قد تعلم . . إن الشعوب تتعلم - أساساً - عن طريق التجربة والخطأ . . فهي تشارك في شؤون الحكم وقد تخطئ الاختيار في أول الأمر ، ولكنها تصصح خطأها في المرات التالية .

فاشتركة في أمور الحكم وتجاربه في الخطأ والصواب هو خير وسيلة لتعليم أى شعب جاهل كما هو المدعى . . وكل الشعوب التى نطلق عليها أنها ناضجة ومتعلمة إنما تعلمت عن هذا الطريق أساساً (١) ، والطفل يتعلم المشى عن طريق وقوعه وتعره ثم قيامه ومحاولته أن لا يقع وهكذا . . وإلا لو حبسناه ومنعناه من المشى - خوفاً عليه من الوقوع - حتى يكبر فتأكد أنه لن يمشى أبداً .

وهكذا فنحن نرفض فكرة الوصاية من الأساس لأن الشعب ليس قاصراً ولكنه لن يتعلم عن هذا الطريق أبداً ولأن الوصاية إذا فرضت فلن تزول .

٦ - القياس على حالة الحروب :

وحاصل هذا الدليل كما يذكره الدكتور عبد الكريم زيدان (٢) :
(أنه في حالة الحروب ، وهى أخطر ما تمر به الأمة ، يفرض الأمر إلى قائد الجيش لينفذ ما يراه من خطط الهجوم والدفاع بعد أن يستشير مساعديه ولا يلزم برأيهم مطلقاً .

ومعنى ذلك أن البشر يتركون بفطرتهم خير حل عند اختلاف الرئيس مع مستشاريه : هو ترك الأمر له يقرر ما يراه ، ولهذا يأخضون بهذا الحل

(١) يقول الأستاذ مصطفى أمين في (الأنهار) ٣-١-١٩٨٠ مبنون (فكرة) ٥ من ٢٠٠ عام كانت نسبة الأميين في أمريكا أكثر مما هي في مصر الآن . ومع ذلك نالت أمريكا الحرية الكاملة والديمقراطية الكاملة في تلك الأيام ، وهذه الحرية والديمقراطية ، أوصلت نسبة التعليم إلى ٩٩٪ . فالحرية والديمقراطية هي التي تلد التعليم وليس التعليم هو الذى يلد الحرية والديمقراطية .

إن التعليم لا يحمي بالديمقراطية بدليل أنه عندما تولي هتلر حكم ألمانيا ، كانت نسبة المتعلمين فيها مائة في المائة ، ومع ذلك جاءت الديكتاتورية التى حولت الشعب المتعلم إلى وثيق وصيد .

(٢) مجلة المجتمع ، العدد ٤٧ ، فبراير ١٩٧١ ، ص ١٢ ، ١٣ ، الكويت .

فى حالة الحرب ، مع أن خطأ القائد قد يؤدى إلى فناء الجيش وهلاك الأمة ، ولكن مع هذا يأخذون بهذا الحل ، لأنه خير الحلول وأصوبها عند اختلاف الرئيس مع من يشاورهم) .

المناقشة :

ويناقش هذا الدليل بأنه غير مسلم على إطلاقه فالخطط العامة ، والعمل السياسى المتصل بالحرب كإعلان الحرب أو قبول الصلح ومناقشة ما يتعلق بإعداد الشعب للمعركة هذه أمور لابد أن تكون خاضعة لإشراف ورقابة الشعب وهذا ما يهمنى - هنا - لأنه يدخل فى موضوع الشورى العامة .

أما الأمور المتعلقة بالخطط الحربية البحتة وكذلك المواقف الاستثنائية التى تصادف القائد العسكرية - أثناء الحروب - فهذه لا تدخل فى موضوعنا إما لأنها تدخل فى موضوع الشورى الفنية الخاصة وإما لأنها مواقف تستلزم القرار السريع الحاسم مما لا يترك مجالاً للمناقشة

وبصفة عامة فهذه أمور متروكة لقائد الجيش وحسن تصرفه وقد يؤدى خطأه - حقاً - إلى فناء الجيش ، ولكن شل يد قائد الجيش قد يؤدى إلى خطأ أكبر ، وهذه الأمور لا يقاس عليها ، لأنها تدخل فى باب الضرورة وارتكاب أخف الضررين

المبحث الثاني

أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

(أ) قوله تعالى : ﴿ وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ (١) .

ووجه الاستدلال :

في قوله تعالى : ﴿ فإذا عزمت ﴾

فالعزم هو الأخذ برأى الأكثرية ، أو هو ذال على الأخذ برأى الأكثرية ، ويدل للملك حليث العزم (٢) .

ويؤيد هذا ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم فسر — عملياً — مضمون العزم باستشاراته الكثيرة للصحابة رضي الله عنهم ونزوله على رأيهم ، وخاصة في « أحد » التي نزلت في أعقابها هذه الآية . فنزول الآية عقب الهزيمة التي كانت بناء على رأى الأكثرية ، يدل على أن المقصود بالعزم ، هو الأخذ برأيها . فكان الآية تقول :

دُم على استشارة أصحابك ، ودم على أخذ رأيهم ولا يكونن هذه النتيجة الخطأطة — في تلك المرة — مانعة لك من الأخذ بالشورى والالتزام برأى الأغلبية مستقبلاً .

وتوضح هذا المعنى أقوال بعض المفسرين لهذه الآية .

نقل منها النصوص التالية في تفسير كلمة « العزم » .

(١) من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٢) سيأتي الحديث ومنقشه .

(فلذا محصن الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ) (١) .

(فلذا عزم بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى ، فتوكل على الله في إمضائه) (٢) .

(فلذا عزم عزماً من عناصره الشورى ...) (٣) .

(فامض على ما رأوا بعد أن أنارت الشورى لك الطريق) (٤) .

المنافسة :

ويناقش هذا الاستدلال من قبل الفريق القائل بعدم إلزامية الشورى ، بأن كلمة « العزم » في أصلها اللغوي ، هو قصد الإمضاء . وليس من معناها — لغة — الأخذ بالأكثرية .

وأجيب :

بأنه لا مانع من أن يكون لكلمة « العزم » معنى لغوي معين ، ويكون لها معنى شرعي آخر ، كما هو معهود في العرف الشرعي .
(ب) قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (٥) .

(١) الدكتور محمد عبد المنعم الجبال : التفسير الفريد للقرآن المجيد ، دار الكتاب الجديد ، ١٠٠ ص ، ٤٥٠ .

الأستاذ محمد محمود حجازي : التفسير الواضح ، ط ١٩٧٢ ، ج ٤ ، ص ٤٣ .

(٢) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٢٠٥ .

الأستاذ جلال محمد المنجي : الإسلام والشورى ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، سنة ١٩٧٠ ، المجلد ٠٠ ، ص ٤٨ حيث يقول : (إن المقصود بها العزم بعد الشورى ، أي العزم برأي أهل الشورى) .

(٣) الدكتور أحمد كلال أبو المجد : موضوع الإسلام دستوراً . كتاب الهلال ، المجلد ٢٥٠ ، رمضان ٩١ ، نوفمبر ١٩٧١ ، ص ٧١ ، تقديم أحمد فراج .

(٤) من تعقيب للشيخ محمد النزال حل محاضرة الدكتور عبد الحميد متول بعنوان : مبدأ الشورى في الإسلام ، ط ١٩٧٢ ، عالم الكتب ، ص ٤٧ .

(٥) من الآية ٣٨ من سورة الشورى .

وجه الاستدلال :

الآية مخبر — على سبيل الثناء والوجوب — أن أمور المسلمين تتم
بالمشاورة فيما بينهم ، ومن مقتضى المشاورة الحق أن تجري أمور المسلمين
وفق ما يتقرر بالإجماع أو الأكثرية .

المنافسة :

وقد نوقش هذا الاستدلال ، وذلك بعد التسليم بحمل الخبر على
الوجوب ، بأن الآية لا دلالة فيها على وجوب تنفيذ رأى الأغلبية ، لأن
غاية ما تدل عليه الآية ، وجوب التشاور في الأمور ، وأما هل يتم التنفيذ
بناء على رأى الأكثرية أو الأقلية فلا دلالة للآية عليهما .

وأجيب :

بأن الخطأ برأى الأكثرية من مقتضى الآية ، فما داموا يتشاورون في
أمورهم ولا يتفرد أحدهم بالقرار ، فكل ذلك يتم التنفيذ بناء على ما يتوصل
إليه الأكثرية وإلا لو كان « أمرهم شورى » هو مجرد أخذ الرأى ، دون
التقيد برأى الأكثرية ، لما كان الأمر شورى — حقاً — .
فعوم الآية بنهى بما ذهبنا إليه .

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

١ - من السنة القسولية :

(أ) قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المروى عن علي رضي الله عنه قال : (سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم ؟ قال : مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم) (١) .

وجه الاستدلال :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فسر كلمة « العزم » بمشاورة أهل الرأي والأخذ بما ينتهون إليه ، والمقصود بذلك ، هو ما ينتهى إليه غاييتهم . إذ هذا ما تفيد به صيغة « اتباعهم » .
وهذا التفسير ، منه صلى الله عليه وسلم ، يعتبر بياناً لكلمة « العزم »

(١) رواه ابن مردويه ، ونقله عنه الحافظ ابن كثير في تفسيره ، ج ١ ، ص ٤٢٠ ، والإمام السيوطي في « الدر المنثور » ، ج ٧ ، ص ٩٠ .
وذكر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في (سلسلة الأحاديث الضعيفة) ، خطوط ، رقم ٤٨٥٥ ، أن ابن مردويه رواه في تفسيره ، ٥١ .
والتفسير مفقود ، ويوجد منه قطع في « الإصابة » لابن حجر ، كما ذكر فؤاد مزيكين ، ولكن لم أجد الحديث في الإصابة . وابن مردويه ، هو (أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ابن فورك الأصبهاني ٣٢٣ - ٤٩٠ هـ ، محدث ، فقيه ، مؤرخ ، جغرافي . له : المستخرج على صحيح البخاري ، والتاريخ والآمال الثلاثة مجلس - والموجود منها ٣ مجلدات في الظاهرية ، ومجمع البلدان ، موجود في آصفية ٩٠/١ هـ . والتفسير الكبير في ٧ مجلدات ، وهو المتقول عنه الحديث) .

راجع في الترجمة :

تاريخ الآثار العربي : فؤاد مزيكين ٣٧٥/١ ، الهيئة المصرية ١٩٧٧ .

مجمع المؤلفين : عمر رضا كحالة ١٩٠/٢ .

تاريخ الأدب العربي : بروكلمان ٢٥٥/٤ .

طبقات المفسرين ٩٣/١ .

الأصنام لزوكرل ٢٤٦/١ .

الواردة في الآية الكريمة : ﴿ وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾
وبذلك تكون الآية أيضاً دالة على الأخذ برأى الأكثرية

(ب) ويؤكد هذا التفسير حديث « العزم » إذ أن الحزم والعزم معناهما
مقارب . والحزم جودة النظر في الأمر والحل من الخطأ فيه .

ففي الحديث المروى عن خالد بن معدان وعبد الرحمن بن أبي حسين :
أن رجلاً قال يا رسول الله ما الحزم ؟ .

قال : (أن تشاور ذا رأى ثم تطيعه) (١) .

المنافقة :

وقد نوقش هذا الاستدلال بالآتي :

(أ) حديث « العزم » المروى عن علي رضي الله عنه والذي عزاه ابن كثير
في تفسيره والسيوطي في الدر المنثور لابن مردويه ، تبين أنهما لم
يلكرا إسناده ، ومن ثم فهو غير صحيح .

ولهذا يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - المحقق المعروف -
« وما أراه يصح ، وليتهما ساقا لإسناده لتتظرفيه ونكشف عن علته » (٢) .
ولم يصح الحديث عند الإمام ابن حزم (٣) . وكذلك عند
الشيخ أحمد شاكر (٤) .

(ب) وأما حديث « الحزم » فهو وإن كان صحيح الإسناد إلا أنه مرسل (٥) ،

(١) سنن الباق ، كتاب آداب القضاة ، ١٠-١١٢ وقد ساق ستين وذكر أنه
مرسل ، حيث قال « وروى أبو داود في المراسيل » .

- الدر المنثور للسيوطي ٢-٩٠ وذكر أنه مرسل .

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة (مخطوط) الحديث رقم ٨٥٥ .

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٧٧١ حيث يقول : لأنه قد يظن الرجلان
فوا الرأي فلأيهما يفتى ، حاشا له أن يفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الباطل .

(٤) لأنه في تحقيقه لتفسير ابن كثير « حجة للتفسير » ط دار المعارف ٣-٦٤
حلف هذا الحديث من المتن ولم يشر إليه في الملحق بما يندل على أنه لم يصح عنه .

(٥) سلسلة الأحاديث الضعيفة : (مخطوط) الحديث رقم ٨٥٥ يقول الشيخ محمد
ناصر الدين الألباني :

والجمهور على أن المرسل من أقسام الضعيف . لعلنا نرى أن الخرم
غير العزم .

رحم الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما : و لو
اجتمعنا في مقبرة ما خالفناكم (١) .

والاستدلال من الحديث من وجهين :

الأول :

إن الحديث قال على وجهين رأى الإثنين على الواحد ، ومن ثم
وجهان رأى الأكثرية على الأقلية .

والثاني :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما خص هذا القول بالشيخين ، وذلك
لأن اتفاقهما على أمر معين ، يمثل اتفاق الأكثرية من الصحابة رضي
الله عنهم .

ومن ثم فالحديث قال على الأقلية برأى الأكثرية .

== « روى الخليل في - غريب الحديث - ٢٨٩ - مخطوطة الظاهرة - من طريق أبي الصبح
أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم ما الخرم ؟ قال : تستشير أهل الرأي ثم تطيعهم .
قلت : وهذا إسناده مظلم .

ورواه ابن وهب في « الجامع » ص ٢٦ ، عن عبد الرحمن بن أبي حسين قال : سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخرم ، فقال : وتستشير الرجل إذا رأى ثم تطيعه إلى ما أمرك
به ، وأخرجه البيهقي (١٠١-١١٢) من طريق أبي داود في « مراسيله » من ثور بن عوف
عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين .

قلت : إسناده رجاله ثقات ، لكن مفضل أو مرسل .

ولثوريه إسناده أكثر يرويه أئمتنا من عمران بن عثمان قال : قال رجل :
يا رسول الله ما الخرم ؟ . - الحديث أخرجه البيهقي أيضاً من طريق أبي داود في « المراسيل » .
قلت : وإسناده ضعيف مرسل ، ورجاله ثقات . اهـ .

(١) تفسير ابن كثير ١ - ٢٢ - فتح الباري ١٧ - ١٢ .

المنقشة :

وقد نوقش هذا الاستللال بأن الحديث « ضعيف » (١) .

٢ - من السنة العملية :

فلم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه وأعرض عن رأى الغالية (٢) . فقد سبق من الأمثلة على ذلك فى (بدر) حيث شاورهم فى الخروج للمير ابتداء ، وشاورهم عندما خرجت قريش لتدافع عن صيرها ، وشاورهم فى الأسرى . وفى كل ذلك نزل على حكم الأغلبية . وفى (أحد) شاورهم فى الخروج ونزل على حكم الغالية وهو كاره . وفى (الخندق) شاورهم فى مصالحة الأحزاب بثلاث ثمار المدينة ونزل على حكم السبعدين فى عدم المصالحة .

وفى (الحديبية) عندما استشارهم فى قتال من تحالفوا مع قريش وأخذ برأيهم فى عدم القتال . وفى حصار (الطائف) عندما لم يرض المسلمون بالجوع قبل فتح الطائف ، فأملهم حتى طلبوا - بأنفسهم - الرجوع .

يقول الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : (ولم ترد حادثة واحدة تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم تمسك برأيه فى أمر شورى) (٢) . وسنكتفى هنا ببيان حكم الأغلبية ودلالته فى غزوة أحد .

حكم الأغلبية فى غزوة أحد ودلالته :

وكانت فى السنة الثالثة من الهجرة . . وسببها أن قريشاً قلمت للانتقام مما حصل لها فى بدر . ونزلت بطن الوادى من قبل أحد ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد رأى ذيا ، فلما أصبح قال :

(١) لأن فيه شهر بن حوشب ، وهو ضعيف ، تهذيب التهذيب ٤-٣٦٩ . وعبد الرحمن بن شمر ، وهو ضعيف فى صحته ، تهذيب التهذيب ٢-٢٥٠ .
(٢) الشورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى ص ١٠٦ .

(رأيت البارحة في منامى بقرأ تليج والله خير وأبقى ، ورأيت منى
 ذا القنار انقصم من عند ظبته - أو قال به فلول - فكرهته وهما مصبيتان ،
 ورأيت أنى فى درع حصينة ، وأنى مردف كبشاً ، قالوا : وما أولتها
 قال : أولت البقر بقرأ يكون فينا ، وأولت الكبش كبش الكتبية ، وأولت
 الدرع الحصينة ، المدينة (١) .

ولكن النبي صلى الله عليه وسلم - مع ذلك - شاور أصحابه ، مبيناً
 رأيه الخاص بالبقاء ، وإذا دخل القوم أزقة المدينة قوتلوا ورموا من فوق
 البيوت . وإن أقاموا خارجاً أقاموا بشر مقام .

ولكن الأغلبية رأيت الخروج للحجج متعددة ، منها شوقهم للقاء العدو
 وحتى لا يقال عنهم أنهم ضعفاء .

فلما صلى - صلى الله عليه وسلم - الجمعة وعظ الناس وذكرهم
 وأمرهم بالجد والجهد ، ثم دعا بالأمة فليسا ، وأذن فى الناس بالخروج .
 فقال ذوو الرأى منهم : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتمكث
 بالمدينة ، ونخشوا أن يكونوا استكروها الرسول صلى الله عليه وسلم ،
 فقالوا : « يا رسول الله إن شئت فاقعد » . فقال : « ما ينبغي لنبى إذا أخذ
 لأمة الحرب أن يرجع حتى يقاتل ، وفى رواية » إذا لبس لأمته أن يضعها
 حتى يقاتل (٢) - وقد دعوكم إلى هذا الحديث فأبيتم إلا الخروج فعليكم
 بتقوى الله والصبر عند البأس إذا لقيتم العدو » (٣) . فخرج الرسول صلى الله

(١) هذه الرواية رواها أحمد ورجاله رجال الصحيح .

فتح البارى ٣٤٨-٨ .

- البداية والنهاية ١٢-٣ .

- تفسير ابن كثير ٣٩٩-١ . (دار المعرفة بيروت) .

- المصنف لمحمد الرزاق : ٣٦٤-٥ .

وأشار صاحب إرشاد السارى ١٥٥-١٠ إلى أن مسلم رواه مرفوعاً .

(٢) البداية والنهاية - ابن كثير - ١٠-٣ .

(٣) دراجع التفاصيل فى : فتح البارى ٣٤٨-٨ بابه غزوة أحد . البداية والنهاية
 المحافظ ابن كثير ١١-٣ ، ١٣ للمصنف ٣٦٤-٥ ، تفسير ابن كثير ٣٩٩-١ . (دار المعرفة
 بيروت) .

عليه وسلم بأصحابه ، وحصل ما حصل من هزيمة المسلمين بسبب مخالفة الرماة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم ترك أماكنهم .

ونزلت الآيات من آل عمران (١) - ستين آية - ومنها : ﴿ وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ .

ووجه الاستدلال من الحادثة :

إن الرسول صلى الله عليه وسلم نزل على حكم الأغلبية التي لم تكن من رأيه . ومع ما حصل من هزيمة المسلمين ، واستشهاد عدد كبير من الصحابة ، نزلت الآية تأمر بالاستمرار على الشورى والاستمرار في النزول على حكم الأغلبية .

وفي هذا يقول الدكتور عبد العزيز كامل (٢) : (التخطيط الدقيق كان من الرسول صلى الله عليه وسلم . والخطأ كان منهم مرتين) : الخروج ومخالفة الرماة . ولكن هذا لم يكن ملحة إلى إهدار حتى القاعدة في إنشاء رأيها . ولا إلى إسقاط مبدأ الشورى من حياة المجتمع . فنحن نتعلم من التجربة والخطأ . وعلينا أن نتابع الحوار بعقل وقلب مفتوحين ونواصل مبدأ الشورى) (٣) .

ويقول الدكتور عبد المنعم النمر (٣) : (وهذه الواقعة - وحدها - تكفي في الاستدلال على أن الشورى حين تنتهي لرأي يجب الأخذ به ، وهو ملزم للحاكم ولا يجوز له أن يتركه ويستبد برأيه) .

ويقول الشيخ محمد الغزالي (٤) : (ولما بدا رأى الكثرة خطأ ، وأن

(١) أشار في الفتح إلى ذلك - وتفسير ابن كثير ١-٣٩٩ . وهو رأى اليهود والفرد ابن جرير برواية عن الحسن أنها نزلت في الأحزاب وقد قال ابن كثير وهو غريب لا يمول عليه .

(٢) الإسلام والنصر - سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، العدد ٣٥٩ ، أكتوبر ١٩٧٢ ،

ص ٩٧ .

(٣) الدكتور عبد المنعم النمر - أهرام ٣ يوليو ٧٧ تحقيق محمد إبراهيم .

(٤) في تنقيح عل عاصمة الدكتور عبد الحميد عول - مبدأ الشورى في الإسلام - ص

المزمنة لحقت بالمسلمين بعد أن وقع ما وقع . نزل الأمر الإلهي يقول
لرسول صلى الله عليه وسلم : وإن كان الرأي الذي اتفقت عليه الكثرة
خطأ ، فاحذر أن تترك الشورى .

ويقول الدكتور أحمد شوق الفنجري (١) : (وقد أدى رأى الجماعة
إلى الخزيمة في معركة أحد . . ولكن هل هذه النتيجة تغير من نظرة الإسلام
لمبدأ الشورى ؟ وهل قال له الله : لا تعلمهم بعد اليوم ؟ .

كلا . . فالقرآن لم ينزل من أجل محمد وحده ولا لأيام محمد وحدها ،
بل نزل لآلاف الأجيال والقرون من بعده . . ولذلك نراه بعد معركة
(أحد) يعيد التأكيد على مبدأ الشورى ويطلب من الرسول صلى الله عليه
وسلم العفو عن أصحابه وحسن معاملتهم ثم أيضاً لا يتخلل عن مشاورتهم .

المنافقة :

ونناقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول :

أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأكثرية لأنه اقتنع بأن رأيهم
هو الحق . ورجوع الإمام عن رأيه إلى رأى أصحابه ممكن وكثير وهو من
ثمرات الشورى . وهو رجوع إلى الحق حينما ظهر ، وليس دليلاً على إلزامية
الشورى ، وشتان بين الرجوع إلى الحق وبين إلزام رأى الآخرين ولو لم
يظهر فيه الحق . أى أن إلزام الحق غير إلزام الشورى . والمفترض في
الخليفة وغيره من أهل النصيحة أن يتبع الحق حينما ظهر وإلا فلا فائدة
للشورى أصلاً ويكون تشريعها عبثاً (٢) .

والمظنون في رئيس الدولة أن يأخذ بالصواب ، فإذا لم يأخذ برأيهم
لفنى ذلك أنه لم يقتنع بما قيل لا لكونه يريد العناد والخلاف (٣) .

(١) الحرية السياسية في الإسلام - ص ٢١٣ .

(٢) الدكتور حسن هويدي - الشورى في الإسلام ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الدكتور عبد الكريم زيدان - مجلة المجمع ، الكويت ، العدد ٤٧ ص ١٣ .

واجب عن هذا الوجه بالآتي :

الأول :

دعوى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ برأى الأكثرية لأنه اقتنع به - لا لأنه ملزم - ينقضها اجماع الروايات التي أكلت أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج وهو كاره بناء على ما رآه من الرؤيا . والروايات صريحة في هذا المعنى صراحة لا تنقصها الوضوح .

الثاني :

القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم رجع عن رأيه إلى رأيهم لأنه الحق والمظنون أو المفترض في الخليفة أن يأخذ بالحق حينما ظهر - لا لكونه رأى الأغلبية - وأنه إذا لم يأخذ برأيهم فعنى ذلك أنه لم يقتنع بأن الحق معهم لا لكونه يريد العناد والخلاف .

يجب على هذا الأستاذ عبد الله أبو حزة فيقول (١) :

(نحن نريد أن نسأل هؤلاء : كيف يظهر الصواب والخطأ عندما يختلف أهل الشورى ورئيس الدولة حول قضية لا نص فيها ولا دليل واضح من كتاب أو سنة ؟ وإذا لم يكن رأى أغلبية أهل الشورى ، المفروض أنهم كبار أهل الرأى في المجتمع الإسلامى ، إذا لم يكن رأيهم هو الدليل الترجيحي على الصواب فما الدليل ؟ .

نعم . . ما هو معيار الصواب والخطأ ؟ .

أما (المظنون في رئيس الدولة أن يأخذ بالصواب) فإن أمور النول والأمم والشعوب لا يمكن أن تبني على الظنون ، بل لا بد لها من ضوابط واضحة تحميها ، ثم إذا كنا نحسن الظن برئيس الدولة ، فما الذى يجعلنا نسئ الظن بأغلبية أهل الشورى وهم خلاصة أهل الرأى والفكر في المجتمع الإسلامى ؟ .

(١) من مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » مجلة المجتمع ، الكويت العدد ٤١ ، ديسمبر

نعم . . إن المظنون برئيس الدولة أن يختار الأصوب حين يتضح صوابه ، وفي هذه الحالة فإن المظنون في كل فرد من مجلس الشورى الإسلامى أن يختار الأصوب ، أى حين يكون الصواب يئناً . ولكن ما هو معيار الصواب حيناً يعوزنا الدليل ويتعلم الموضوع ؟ .
وإذا كنا نستبعد في رئيس الدولة أن يرى الصواب ثم يحمده عنه لمجرد الرغبة في العناد ؟ .

فبالمثل نستبعد أن يرى أغلبية أهل الحل والعقد الصواب ثم يحمده عنه لمجرد الرغبة في المخالفة والعناد ؟ وإذا كان الجواب بالنفى - بطبيعة الحال - فعنى ذلك أن رئيس الدولة وأعضاء مجلس الشورى جميعاً سيختارون الصواب حين يتيقن لهم ، ولن يحمده عنه أحد منهم لمجرد المخالفة والعناد .

ونرجع ثانية ونسأل : فما هو المعيار المرجح حين يتعلم الدليل وتغمر القضية وتلبأين الاجتهادات ؟ .

الوجه الثانى :

إن الذى ألزمه - صلى الله عليه وسلم - بالخروج ارتدأؤه لأمة الحرب ، وليس رأى الأكثرية (١) وإلا لاستجاب لهم بعد أن طلبوا منه البقاء في المدينة ، ولكنه رفض (٢) .

وأجيب عن ذلك :

بأنه تأويل بعيد وخروج عن محل كل النزاع ، إذ نحن نسأل ما الذى جعل النبى صلى الله عليه وسلم يدخل بيته ويلبس لأمة - ابتداء - ؟
أليس هو نزوله على حكم الأغلبية ؟ .
فليس للأمة هو النتيجة وليس السبب .
وأما أنه لم يستجب لهم بعد ليس لأمة وقوله « ما كان لنبى إذا لبس لأمة أن يضعها حتى يقاتل » .

(١) الدكتور محمود باهلى : الشورى في الإسلام ، ص ٦٤ .

(٢) الدكتور حسن هويدى ، المرجع السابق ، ص ١٣ .

فأولاً : طلبهم هنا محمول على التنازل والتخير وليس هو حقيقة الطلب .

ببليلى قولهم : « فلن شئت أن تقعد فاقعد » .

وثانياً : هذا الرفض - للتنازل - منه صلى الله عليه وسلم إنما هو بمثابة قطع للتردد وحسم للاختلاف وتثبيت لرأى الأكثرية . فالحال لا يتحمل التردد ، وخاصة وأن النفوس تهبأت وشجنت للخروج والقتال . فلم يبق إلا التنفيذ وقد أذن مؤذن الحرب واستقر الرأى ، فالعملول فى هذه الحالة يجب الاختلاف والفرقة ، وقد أكد القرآن هذا المعنى : ﴿ فإذا عزم فتوكل على الله ﴾ أى إذا استقر الرأى على أمر - وهو هنا رأى الأغلبية - فتوكل على الله ولا تردد (١) .

الوجه الثالث :

وحاصله عدم التسليم بإلزامية الشورى .

يقول الدكتور حسن هويدى (٢) :

(فلأننا نرى فيها - عكس ما يرون حيث كانت مأساة من المآسى الدالة على خطر مخالفة القائد أو الإمام ، حتى ندم الصحابة كلهم رضى الله عنهم على موقفهم وتمنوا لو أنهم وافقوا الرسول صلى الله عليه وسلم على رأيه ولم يخرجوا من المدينة ، فكانت عبرة وموعظة مدى الدهر ، وهل ثمة عبرة لسوء مخالفة الإمام ، كهذه العبرة ؟ وموعظة تلفت الأنظار كهذه الموعظة ؟ وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم فى رأى يصير عليه ويرتضيه ، متوهمين بإلزامية الشورى أو متعطلين برأى الأكثرية) .

(١) ورد فى تفسير المنار ٢٠٩٤ ما نصه :

لعلهم بذلك أن لكل حل وقتاً وأن وقت المشاورة متى انتهى جاء دور العمل ، وأن الرأس إذا شرع فى العمل تنفيذاً للشورى لا يجوز له أن يتنفس عزيمته ويطلق صوته . ويمكن إدراج ذلك إلى قاعدة ألفت الضررين وأى ضرر أحد من فسخ العزيمة وما فيه من الغيب والفشل وإسبال العزة .

(٢) الشورى فى الإسلام . ص ١٣ .

المنافقة :

ويناقش هذا الوجه من الاستدلال بأنه لم يكن هناك أمر من الرسول صلى الله عليه وسلم - بعدم الخروج من المدينة - حتى تتحقق المخالفة من قبل الصحابة فضلاً عن العصيان والتدم . فلو كان هناك أمر ، ما وسع الصحابة رضي الله عنهم إلا التنفيذ والطاعة .

والروايات كلها تجمع على أن الرسول صلى الله عليه وسلم عرض على الصحابة مسألة الخروج لمقابلة قريش أو البقاء للفسخ مستشيراً لهم ومبدياً رأيه الخاص في البقاء .

وقد فهم الصحابة - بداية - أنه ما دام في الأمر استشارة فإن المسألة قابلة للنقاش ولتعدد الآراء بحرية . فأبن المخالفة في هذه المسألة ؟ .

ويستنتج - المناقش - من هذه الجزئية حكماً عاماً هو التحذير من مخالفة رأى الرسول صلى الله عليه وسلم في أى مسألة ويرتب سوء العاقبة على ذلك . . ثم لا يكتفى بذلك ، بل يسحب هذا الحكم على الأئمة الآخرين . فيحذر من مخالفة أى رأى لإمام من الأئمة إذا أصر عليه ويقرن المخالفة بسوء العاقبة .

ونحن ابتداء لا نسلم بالحكم نفسه لمخالفته للواقعة التاريخية . ولا نسلم - أيضاً - بسحب هذا الحكم على الأئمة الآخرين .

لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم قد سمح للصحابة رضي الله عنهم بإبداء آرائهم المخالفة لرأيه وأخذ برأيهم وترك رأيه تقديرأ لم وامتنالاً للأمر بالمشاورة والالتزام بها . ومع ذلك لم يأت القرآن بتخطئته إذ أخذ بالأغلبية - مع أنه كان خطأ في تلك الحالة - بل أكد دوام المشاورة ودوام الالتزام . . فكيف يطلب منا أن لا نخالف رأياً لإمام أو حاكم وهو غير معصوم ؟ .

فلكى نسلم بوجهة نظر المناقش لا بد من افتراض العصمة في الأئمة والحكام وأنهم دائماً على صواب .

ولكن مبدأ العصمة - لغير الأنبياء والرسل - غير مسلم به لدى المناقش ابتداء .

ثالثاً: الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين

فكل الحوادث الهامة والقرارات الكبرى تمت بموافقة الأغلبية (١) ، ولا نريد هنا ذكر تلك الحوادث والقرارات ، فقد سبق ذكرها كثيراً . ونكتفي بذكر الخطوط العامة لمبدأ الشورى في العهد الراشدى كما يذكرها الشيخ محمد أبو زهرة (٢) :

(لم يكن الإمام - في هذا العهد - يجتهد بالرأى منفرداً ، بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر ، فما يقررونه يتبعه ، ويكون العرض أولاً ليعرف هل ورد في ذلك سنة أم لم يرد ؟ لأن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها ، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه ، وعرض رأيه على المجتمعين لأن أقروه أخذ به ، وإن لم يقروه رجع إلى قولهم وإن رأى الصواب في غيره جادلهم بالتى هى أحسن ، حتى يقرروا الأمر مجتمعين من غير اختلاف ، وما يكون للحاكم من رأى لا يتبع ، إلا إذا أقره عليه الصحابة ، وكثيراً ما كان ينقذ الإجماع على الأمر) .

وكذلك بينا أن اختيار الخلفاء الراشدين تم بالأكثرية ، وذكرنا حديث ميمون بن مهران في وصف خطة الحكم الراشدى والذي ذكر فيه أن أبا بكر وعمر كان يجتمعان رؤوس الناس فإذا اجتمع رأيهما على شيء قضيا به . وأيضاً ذكرنا أن المجلس الاستشارى في عهد عمر رضى الله عنه كان يصلر القرار فيه بأغلبية الآراء (٣) .

(١) يقول الأستاذ أمين أسحق الإصلاحي في مقال بعنوان : مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية ، مجلة البعث الإسلامى العدد ١٠-١٢ هـ : إننا لا نجد في التاريخ مثالا واحداً في عهد الخلفاء الراشدين يدل على أنهم اتخذوا أى خطوة ضد رغبة الأغلبية في مسألة ما به إجباراً للشورى والتوصل إلى قرار متفق عليه .

(٢) المجلس الإسلامى فى ظل الإسلام ص ١٨٣ .

(٣) ويذكر الأستاذ زكريا البرى - صحيفة الأهرام ٦-٣-١٩٧٧ مثالا لتراجع الخليفة من رأيه إلى رأى الجماعة فمبداً جميع القرآن في عهد أبى بكر رضى الله عنه ، كان أبو بكر متصرباً من هذا الأمر وقال : كيف أقبل شيئاً لم يلقه رسول الله . وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - يفتش ويقول له : إنه والله غير مسلمة للإسلام حتى استجاب للأمر .

رابعاً: الأدلة الأخرى

١ - قيمة الشورى :

إن وجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضى التزام رأى الأكثرية .
والواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأى الأكثرية (١) .
وأما أن يستمع ولى الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو
نفسه بحرية تامة فلان الشورى تفقد معناها وقيمتها (٢) . ويؤكد الشيخ محمد
الغزالي هذا بقوله (٣) :

(وليس الأمر عبثاً صبيانياً استشر الناس ثم خذ رأياً بعد ذلك لا تلتفت
فيه إلى آراء الناس) .

ويضيف (٤) : (الشورى التى لا تلزم من تنفيذها شورى لا قيمة لها
وهى نوع من العبث أو اللعب . فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة) .
ويقول الشيخ محمد عبده (٥) :

(فما معنى الشورى ؟ ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها
أو يلتزم بها ؟) .

(١) الأستاذ عبد القادر حوفة - الإسلام وأوضاعنا السياسية - ص ١٦٢ .

(٢) الأستاذ أبو الأمل المودعى - الحكومة الإسلامية - ص ٩٤ .

(٣) الشيخ محمد الغزالي فى تعليقه على محاضرة الدكتور عبد الحميد متولى - مبدأ الشورى
فى الإسلام ص ٤٧ .

(٤) الشيخ محمد الغزالي - مجلة لواء الإسلام - بعنوان الرحمة والشورى : فتوة لواء
الإسلام - العدد ٧ السنة ٢٨ أبريل ٧٤ ص ٤٧ .

(٥) نقلاً عن « الحرية السياسية فى الإسلام » د. أحمد شوق المنجى : ص ٢١٣ .

المنافسة :

ونوقش هذا الدليل بعدم حصر فائدة الشورى فى الأخذ بالأغلبية .
فالشورى للاستشارة (١) ، وظهور الرأى الصواب (٢) ، واحترام أهل
الرأى والعلم وخوى الفضل وتطبيب النفوس وتأليف القلوب (٣) .

وأجيب بأن هذه المعانى هى من نتائج الشورى الملزمة ، أما الشورى
غير الملزمة فلا تحقق هذه المعانى ، وذلك كما يقول الجصاص :

(لو أنه كان معلوماً عنهم أنهم إذا استقرغوا مجهودهم فى استنباط
ما شؤروا فيه . . ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه لم يكن فى ذلك تطيب لنفوسهم
ولا رفع أقذارهم ، بل فيه إزعاجهم وإعلامهم بأن آرائهم غير مقبولة
ولا معلول عليها (٤) ولكانت المشاورة مدعاة للفتنة والانقسام (٥)) .
فأى تطيب فى ذلك وأى كرامة ؟ (٦) .

وأما القول بأن القائلة هى فى ظهور الرأى الصواب والمظنون فى
الخليفة أن يأخذ به . فيرد بأنه ما أدرانا أن الخليفة غير الملزم بالأكثرية
- إذا أخذ بنير الأكثرية - فقد أخذ بالصواب ؟ (٧) .
والسؤال هنا من الذى يقرر أن هذا صواب أم خطأ ؟ هل الخليفة
القرء أم الجماعة ؟ .

(١) الأستاذ محمود باهال : الشورى فى الإسلام ص ٥٨ .

- د. عبد الحميد عرول - مبدأ الشورى فى الإسلام - ص ٥٢ .

(٢) الدكتور عبد الكريم زيدان - مجلة المجمع - العدد ٤٧ ص ١٣ .

(٣) راجع أقوال المفسرين فى ذلك فى تفسير (علاءودم فى الأمر) فصل «حكم
الشورى» .

(٤) أحكام القرآن ٢-٤١ .

(٥) الشيخ حسين مخلوف - صحيفة أهرام ٦-٣-١٩٧٧ .

(٦) الأستاذ أمين أحسن الإسلامى - مجلة البعث الإسلامى ١٠-١٢ ص ٤٤ .

(٧) الأستاذ عبد الله أبرمة - مجلة المجمع ، العدد ٤١ ص ١٣ حيث يقول :
«المظنون برئيس الدولة أن يختار الأصوب حتى يتطبع صوابه وكذلك المظنون فى أهل الشورى
أن يختاروا الأصوب . ولكن ما هو معيار الصواب حينما يعجزنا الدليل وينضم الوضع ؟
أليس هو معيار الأغلبية ؟» .

وصحيح أن الغرض من الشورى هو الاستشارة بآراء أهل الرأي والخبرة وممثل الجماعة ، ولكن هذا يستتبع بالضرورة أن الرأي الذى يتم الوصول إليه بعد التشاور السديد وبعد مناقشة مختلف وجهات النظر ، يجب أن يأخذه الحاكم فى اعتباره الأول ، أى يجب أن يعمل به ، حتى ولو كان رأيه هو مخالفاً (١) .

٢ - المقطرة العقلية للجماعة :

إن رئيس الدولة الإسلامية يجرى اختياره عادة من بين زعماء الأمة وقادة الرأي فيها . وهو - عندما يتم اختياره - لا يكون فريداً أو عملاقاً بين أقران ، بل يكون واحداً من بين نخبة يتقارب أقرانها تقارباً شديداً فى مستواهم حتى ليكاد يصعب التمييز بينهم ، فإذا ما رفع من بينهم ونصب فى مركز الخلافة أو الإمارة فإن مقدرته العقلية لن تزيد ، وسيظل من حوله يقاربونه ، وستظل حصيلة آرائهم أكبر من حصيلة رأيه هو منفرداً . على الأرجح (٢) .

٣ - مبدأ المساواة :

ذلك المبدأ الذى أكدته الإسلام ، يجعل الخليفة واحداً من قادة المسلمين ، لا يختلف فى ميزان الحق عنهم ، ما دامت صفات العلم والإخلاص والتقوى متساوية ، وما دام الناس - فى مثل هذه الحالات - لا يستطيعون الجزم بأن هذا أفضل عند الله من ذاك (٣) .

٤ - الأحاديث التى وردت فى شأن الأكرية :

وردت أحاديث تحت على الالتزام برأى الجماعة أو بالسواد الأعظم أو بالأكرية ، ويفهم منها أن الجماعة أقرب إلى الحق والصواب من الفرد - فتنها :

(١) الدكتور راشد البراوى - القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة - ص ١١١ .

(٢) الأستاذ عبد الله أبو حزة - مجلة المجمع - العدد ٤١ ديسمبر ٧٠ ص ١٤ مقلد

الشورى أم الاستفتاء ؟ .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو حزة - مجلة المجمع - العدد ٤١ ديسمبر ٧٠ ص ١٥ .

١ - عن جابر بن سمرة قال : خطبنا عمر بن الخطاب فقال :
قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كنيابى فيكم فقال : من أحب منكم
بجودة الجنة يلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الإثنين
أبعد (١) .

٢ - روى أحمد في مسنده عن أبي ذر مرفوعاً أنه قال : اثنان خير
من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فإن
الله عز وجل لن - أو لم - يجمع أمنى إلا على هدى (٢) .
ونوقش بأل الحديث ضعيف (٣) .

٣ - عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجتمع أمة
عمد على ضلالة أبداً ، وعليكم بالسواد الأعظم فإنه من شد شد إلى النار (٤) .

(١) راجع الأحكام لابن حزم ص ٥٤٥ - ٥٤٦ حيث روى عن عدة طرق عن جابر
وعبد الله بن الزبير وابن عمر . لكنه قال : « هذا الخبر لم يخرجه أحد من اشترط الصحيح »
ولكن الشيخ أحمد شاكر حقق الكتاب عقب بقوله : « الأسانيد التي رواها به المؤلف كلها
صحيحة ، رواها ثقات » .

وراجع : تحفة الأحرف للإمام الحافظ المباركوري - ٦-٢٨٢ حيث روى عن ابن
عمر مثله وقال « هذا حديث حسن صحيح قريب من هذا الوجه » وقد أخرجه الحاكم وأحمد
فالحديث بكامله إما صحيح أو حسن - وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي
صلى الله عليه وسلم ، وأما رواية الطبراني في الأوسط عن ابن عمر فله عبد الله المصنف وهو
متروك ، وراجع جميع الزوائد ٥-٢٢٥ . والمخلاصة : « وأن الحديث إذا كان في بعض
طرقه ضعف فالبعض الآخر صحيح أو حسن » .

(٢) الدر المنثور للسيوطي ٢-٦٢ .

تحفة الأحرف يفرج جامع الترمذي - لحافظ المباركوري ٦-٣٨٧ .

(٣) جميع الزوائد ومنبع الفوائد ، لحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المحدث
٨٠٧ هـ بتصحيح الحافظين الجليلين العراقي وابن سير - ط ١٩٧٢ دار الكتاب العربي ،
بيروت .

- ج ٥ ص ٢١٨ قال : وفيه البهري بن حيد وهو ضعيف .

- فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المنهجي ط ١٣٥٦ - ١٩٢٨ المكتبة
التجارية ١٠-١٥٠٠ قال : « ورمز المصنف لصحته وليس كما زعم فإن أبا البهري ضعيف ،
وفي ابن عياش وهو ضعيف ، وأبو عبيدة تابعي لا يعرف » .

(٤) الأحكام لابن حزم ، ص ٥٤٥ .

وجه الاستدلال « وعليكم بالسواد الأعظم » .

وهو مردود بضعف الحديث (١) .

٤ - عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله لا يجمع أمي - أو قال أمة محمد - على ضلالة ، ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار » (٢) .

وجه الاستدلال : « ويد الله على الجماعة » .

ونوقش بأن الحديث ضعيف ، وأجيب بأن له شواهد .

(١) الأحكام ص ٤٥٥ لأن فيه السبب بين واضح منكر الحديث لا يصح به . وفي فيض القدير ٢-٤٣١ رواه عن أنس رقم ٢٢٢١ وقال الشارح (ورواه عنه النارطقي في الأفراد وابن أبي حاتم وللإسكافي . قال ابن حجر حديث تفرد به ماخذ بن رفاة عن أبي خلف ، وماخذ صدوق فيه لين وشيخه ضعيف) .

وراجع في السبب بين واضح - الخليفة توليته وحزله ص ٢٢٨ ، ٢٢٥ ، حيث نقل في المأثور من ميزان الاعتدال للذهبي المجلد الثالث ص ١٧١ رقم ١٥٣٠ حيث قال فيه أبو حاتم صدوق يتخلى كثيراً . وقال ابن حبان كان التماسي حسن الرأي فيه ويقول الناس يؤذوننا فيه وساق ابن حبان له حجة أحاديث تستنكر ثم قال أرجو أن ياتي حديثه سليم . ثم قال الذهبي لم يخرج له في السنة شيئاً . وقد قال النارطقي : فيه ضعف في أماكن من سنته .

(٢) تحفة الأحرار ٦-٣٨٦ وقال : الحديث ضعيف وقد استدل به على حجية الإجماع لكن له شواهد .

وقال الحافظ في التلخيص : قوله وأمة منصوبة لا تجتمع على الضلالة « هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يتخلو واحد منها من مقال » وقد أخرج الحاكم له شواهد .

وقال : ابن أبي شيبة أخبرنا أبو أمامة عن يسير بن مسعود قال : سمعنا ابن مسعود حين خرج ، فزل في طريق القادسية فدخل بيتاً ، فلقى حاجته ثم توضأ ومسح على جوديه ثم خرج وإن لحية ليقطر منها الماء ، فقلنا له : أهد إلينا فإن الناس قد وقفوا في الفتن ولا ندري حل نفاق أم لا . قال : اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر وعليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة وإسناده صحيح ومثله لا يقال بالرأي . وفي الأحكام لابن حزم قال ص ٤٩٦ « وقد روى أنه عليه السلام قال : لا تجتمع أمي على ضلالة . وهذا لم يصح لفظه ولا سننه فسناه صحيح .

وفي فيض القدير ٢-٢٧١ بعد أن روى هذا الحديث عن ابن عمر قال الشارح : إنه مضطرب لأن فيه مصدر بن سليمان .

• - عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« يد الله مع الجماعة » (١) .

• - مبدأ الإجماع :

وهو في رأى جمهور العلماء : « اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين
في عصر من العصور ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، على حكم
من الأحكام الشرعية العملية » (٢) .

ونستعرض فيما يلي رأى الجمهور ومخالفهم في إمكان الإجماع وحجته
، نعقب بذكر رأى بعض العلماء المعاصرين فيهما

أولاً : رأى الجمهور ومخالفهم في :

(أ) إمكان الإجماع ووقوعه :

وقد ذهب الجمهور إلى أن الإجماع يمكن وجوده وانتقاده بدليل
أنه وقع فعلاً ، فقد أجمع العلماء على توريث الجدة السلس ، وتوريث
بنت الابن السلس مع البنت ، وحجب ابن الابن في الميراث بالابن ،
وعلى تحريم شحم الخنزير ، وتحريم الجمع بين المرأة وخالتها في الزواج .

وقد أنكر وقوعه بعض علماء المعتزلة والشيعة - الفلاة - بالصورة
التي رأها جمهور العلماء . واستدلوا إلى تعلل معرفة المجتهدين إذ لا يوجد
مقياس متفق عليه يميز المجتهد من غير المجتهد . وأن المجتهدين متفرون
في البلاد ، وأنه لا يحتاج إليه إلا عند عدم وجود الدليل القطعي . ولأن اتفاق
المجتهدين بناء على الدليل الظني مستحيل عادة ، لتفاوت العقول والأنظار

(١) نسخة الأخرى ٦-٣٨٧ .

قال الأرملى (حديث غريب) لكن الشارح قال رواه ثقات ويؤيده حديث ابن عمر المتقدم .
وفي جميع الزوائد ٢١٨-٥ قال : يه أن روى رواية ابن عمر المتقدم قال « روى
الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح وهو حديث ابن مسعود المتقدم » .

(٢) الأستاذ ذكرها البرى : أصول الفقه الإسلامى ١-٧٠ .

فيه . وقد رد الجمهور بأن المجتهدين في عصر أبي بكر وعمر كانوا معروفين وأن كثيراً من الأدلة الظنية يكون واضح الدلالة على معناه بحيث لا تختلف فيه الآراء (١) .

(ب) أما بالنسبة لحجيته :

فقد ذهب الجمهور إلى أنه حجة يجب العمل بها وذهب النظام وبعض الخوارج والشيعة - الإمامية - إلى علم حجيته .

وقد استدل الجمهور بآيات من القرآن الكريم وبأحاديث ، فأما الآيات فليست في موضع النزاع ، وأما الأحاديث فهي آحادية لا تفيد القطع ، وحتى على فرض التسليم بتواتر معناها ، فإنها محمولة على عصمة الأمة من الخطأ والضلال بالاتفاق على الكفر أو على مخالفة الأدلة القطعية فقط (٢) .

ثانياً - رأى بعض العلماء المعاصرين :

(أ) بالنسبة لإمكان الإجماع :

ويرى بعض العلماء المعاصرين أنه بالنسبة لإمكان الإجماع ووقوعه بالصورة التي ذهب إليها جمهور الفقهاء ، وهي اتفاق جميع المجتهدين في البلاد الإسلامية ، صورة مثالية يكاد يمتنع وقوعها أو ينذر للاعتبارات التي أثارها المخالفون في إمكان الإجماع وانعقاده ، ولأنه حتى في عصر الصحابة نفسه - وقد كان فقهاؤهم معروفين ومحصورين - لم يقد دليل على انعقاده بهذه الصورة ، ومن رجع إلى الحوادث التي أفتى فيها الصحابة ، والتي اعتبر افتقارهم فيها إجماعاً ، لم يتيقن له انعقاد الإجماع بهذا المعنى وإنما كان الإفتاء رأياً لجماعة منهم تيسر حضورهم ، فهو رأى جماعى

(١) راجع فيما سبق :

الأستاذ زكريا البزري : أصول الفقه الإسلامى ، ج ١ ص ٧٠ وما بعدها .

(٢) الأستاذ زكريا البزري : المرجع السابق ٧٨-١ .

وبلاحظ أن الشيعة الإمامية يشترطون وجود المصوم ليكون الاجتماع حجة ، وأما حيث لا مصوم فالاجتماع غير حجة ، ولذلك نسب إليهم إنكارهم حجية الإجماع .

لا رأى فردى ، ولكنه ليس رأى الجماعة كلها ، فلم ينقل أن أبا بكر أحضر المجتهدين جميعهم ، ولا أجل النظر في الواقعة حتى يحضر الغائب منهم ، وقد كان بعضهم في خارج المدينة ، لولاية يتولاها ، أو حرب يشترك فيها ، أو دعوة إلى الدين يقوم بها ، أو تجارة يسافر لها . . يضاف إلى هذا أن اتفاق جميع المجتهدين المستند إلى دليل ظني لا يكاد يوجد . وهذا الإمام الشافعي يقرر أن الإجماع بهذا المعنى لا يكون إلا في الأمور القطعية المعلومة من الدين بالضرورة فيقول : (لست أقول ولا أحد من أهل العلم : هذا مجتمع عليه إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عن قبله ، كالمظهر أربع ، وكتحريم الخمر وما أشبه هذا (١) .

وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول : (ما يدعى فيه الرجل الإجماع هو الكذب ، من ادعى الإجماع فهو كذاب ، لعل الناس قد اختلفوا ، ما يدره ؟ . لكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا ، أو لم يبلغني ذلك) (٢) .

(ب) بالنسبة لحجية الإجماع :

فإن أدلة الجمهور على الاحتجاج بالإجماع لا تقطع بحجيته ، لأن الآيات أو الأحاديث غير قاطعة في الدلالة على ذلك ، وليست نصاً فيها . يقول الآمدي : « وأعلم أن التمسك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع » (٣) .

ولهذا يقول الشيخ شلتوت (٤) بعد أن استعرض شروط الإجماع :

(١) رسالة الإمام الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص ٥٢٤ ، نقلًا عن أصول الفقه الإسلامي للأستاذ زكريا البري ص ٨٠ . وهذا النوع من الإجماع يسميه الإمام الشافعي : إجماع العامة .

(٢) الأستاذ زكريا البري : المرجع السابق ص ٨١ . حل أنه ليس معنى ذلك أن الإمام يتكبر الإجماع .

(٣) الأستاذ زكريا البري : المرجع السابق - ص ٧٧ .

(٤) الإسلام عقيدة وشريعة - ص ٥٩٦ .

ولكن انظر مع ذلك ، البحث القيم الذي أعده الدكتور عبد الفتاح حسن الشيخ عن « الإجماع » مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي ط ١ . ١٩٧٩ حيث عرض أدلة الجمهور وأدلة المؤلفين وناقش كل دليل مناقشة جيدة والتي إلى ترجيح رأى الجمهور بأدلة جيدة ص ٨٨ .

(وليس من ريب في أنه إذا فرض تيسر الشروط الثلاثة الأولى فإنه يبعد كل البعد تحقق الشرط الرابع - وهو اتفاقهم جميعاً على رأى واحد في المسألة - نظراً إلى أن المسألة المعروضة للبحث هي من المسائل ذات البحث والنظر ، والسنة البشرية تقضى في مثلها باختلاف الرأى ، لمكانة التفاوت بين الناظرين في قوى الإدراك ووسائل البحث التى منها اختلاف ظروف الأقاليم التى تحيط بكل باحث) .

ثم يضيف قائلا : « ومن هنا يتضح أن تفسير الإجماع باتفاق جميع مجتهدى الأمة في عصر ، تفسير نظرى بحث ، لا يقع ولا يتحقق به تشريع .
نم يمكن فهمه وقبوله على معنى « عدم العلم بالخالف » أو على معنى « اتفاق الكثرة » ، وكلاهما يصلح أن يكون أساساً للتشريع العام الملزم في المسائل ذات البحث والنظر ، إذ هو غاية ما في الوضع ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ... وهذا هو الاجتهاد الجماعى » .

ولللك ذهب ابن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الشهاب من المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، إلى انعقاد الإجماع برأى الأكثرية إذا قل مخالفوهم ، وذهب بعضهم إلى انعقاد الإجماع برأى الأكثرية إذا كان مخالفوهم لا يبلغون حد التواتر .

وذهب بعضهم إلى أن قول الأكثر حجة ولكنه لا يسمى إجماعاً .
ورأى آخرون أن اتباع رأى الأكثرية أولى فقط (١) .

ولقد استدل القائلون بحجية رأى الأكثرية :

أولاً : بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم) ،
(عليكم بالجماعة) (يد الله مع الجماعة) ... إلخ . وهى أحاديث يقوى بعضها بعضاً وتدل على الاحتجاج برأى الجماعة الكثيرة .

(١) حصول الملل من علم الأصول السيد محمد صادق ، نقلنا من أصول الفقه الإسلامى للأستاذ زكريا البزى ص ٦٣ .
وانظر الدكتور عبد الفتاح حسنى الشيخ - الإجماع - مناقشة أدلة كل فريق مع تفصيل الآراء في ذلك ، ١٨١ - ١٩٤ .

ثانياً : أن الأمة قد اهتمت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليها ، باتفاق أكثر الصحابة مع مخالفة بعضهم كمل وسعد ابن عباد في أول الأمر .

ثالثاً : أن خير الواحد بأمر لا يفيد العلم بل الظن بعكس خبر الجماعة المتواترة فإنه يفيد العلم ، فيكون الأمر في الاجتهاد الفقهي والإجماع كذلك ، وينعقد الإجماع برأى الأكثرية .

رابعاً : أن كثرة الرواة ترجع صدق الرواية ، وكذلك كثرة المجتهدين في جانب واحد ترجع صحة رأيهم .

خامساً : أن الاعتداد بمخالفة الأقلية ، يمنع انعقاد الإجماع أصلاً ، لأنه لا يكاد يسلم إجماع من مخالفة واحد أو اثنين له ، سرأ أو علانية . وفي ذلك تعطيل للدليل شرعي .

سادساً : أن الصحابة قد أنكروا على ابن عباس مخالفته لرأى الأكثرية في العول وتحليل التمتع وربا الفضل ، والمناقشات بينهم وبينه لم تكن مناظرة وإنما كانت إنكاراً عليه لمخالفته رأى الأكثرية .

سابعاً : أما النصوص الدالة على عصمة الأمة فحمولة على اتفاق الأكثرية وذلك جائز وكثير في الأسلوب العربي (١) .

ثامناً : أن الإجماعات التي نقلت عن عهد الصحابة إنما هي اتفاق الأكثر — كما بينا — ولهذا يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف (٢) : « فهو في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد .. وما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذي كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الحصومة ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد » .

(١) الأدلة المذكورة : من كتاب أصول الفقير الإسلام للأستاذ البري ص ٦٣-٦٤ وأشار إلى الأحكام للأستاذ ج ١ ص ٣٣٦ - ٣٤٤ ط دار الكتب العلمية .

(٢) ط أصول الفقه (ط ٧ ١٩٥٦ القاهرة) ص ٥٥٠-٥٥٤ .

ويقول الدكتور محمد سلام مذكور (١) :

(وحتى في عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، بل وفي خلافة الخلفاء الراشدين فإن الإجماع بهذا الاصطلاح الذي هو اتفاق جميع المجتهدين في الأمة . . لم ينعقد فعلاً .

إذ الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتبر الفقهاء حكمهم فيها من قبيل الإجماع ، ليست في الحقيقة من قبيل الإجماع ، وإنما هي من قبيل الاجتهاد الجماعي . إذ كان اتفاقاً من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم في الحادثة المعروضة . فهو حكم صادر عن شورى الجماعة) .

ويقول الأئمة تاذ فتحي رضوان :

(إن علماء المسلمين رسموا الإجماع بصورة لا سبيل إلى أن تتحقق في الوجود ، وسموه بأنه اتفاق جميع المجتهدين في الأمة الإسلامية ، وكأنهم أرادوا إجماعاً عالمياً قاطعاً في الحكم الذي لا ينعقد ، لا ما أراده الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال لعلي : « اجتمعوا له العالمين من المؤمنين واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى » فهو إنما أراد أن يكون الرأى للجماعة لا للفرد » (٢) .

وينقل الدكتور عبد الحميد متولى عن الشيخ مصطفى المراغي قوله (٣) :

« إن محقق العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظراً لتفرق العلماء ، واستحالة الإحاطة بأرائهم حادة » .

ويستطرد قائلاً : وأتينا نجد الكثير من علماء الشريعة في العصر الحديث يحقنون هذا الرأى ، بل إن بعضهم ليرى استحالة ذلك قبلها » (٤) .

(١) الدكتور محمد سلام مذكور مقال الإجماع في التشريع الإسلامي مجلة الوعى

الإسلام - الكويت العدد ١٢٧ يوليو ١٩٧٥ ص ١٩ . -

(٢) الأستاذ فصي رضوان - الإسلام ومشكلات الفكر - اقرأ ٣٧٧ ، دار المعارف - ص ١٧٦ - ويلاحظ أن الحديث ضعيف .

(٣) من كتاب الاجتهاد في الإسلام ص ٢٦ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى - أزمة الفكر السياسى الإسلامى ط (١) ، ١٩٧٠ =

ويستخلص الأستاذ زكريا البرى من مبدأ الإجماع وسيلة علمية قابلة للتطبيق تتلخص فى وجود مجلس من المتهدين بناء على شروط معينة ٥
ويقوم بجانبهم مستشارون وخبراء فى كل اختصاص ، ويؤخذ عند الاختلاف رأى الأكثرية . ويأمر الحاكم بتنفيذ هذا الرأى فى المسائل الاجتماعية العامة .

ويستطرد قائلا : ولعل هذه الصورة العملية هى التى أمر الله بها فى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ . وفى قوله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ و ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .

وهى الصورة التى يظهر أنها كانت مطبقة فى عصر الصحابة ، على الوجه الذى بيناه فى استشارة أبى بكر وعمر لرؤوس الناس وخيارهم (١) .
ويقول الدكتور محمد سلام مذكور (٢) :

« وفى بيان الفرق بين الإجماع والاجتهاد الجماعى ما يتيسر على الناس أمورهم إذ يجوز النظر فى الأحكام التى صدرت عن اجتهاد جماعى . وعلاقتها باجتهاد آخر ما لم يتصل بها حكم حاكم قائم ، كما أنها لا تكون ملزمة لكافة المسلمين فى كل عصر كما هو الشأن بالنسبة للإجماع الملزوم » .
والخلاصة . . أن الإجماع فى حقيقته هو رأى الأكثرية مع السماح للأقلية بالمعارضة ولكن مع تنفيذ رأى الأكثرية .

وبذلك فنحن نأخذ من مبدأ الإجماع الجانب الإيجابى فيه وهو قوة الإلزام والفاعلية ونضادى الجانب السلمى المتمثل فى تقييد حرية البحث وتقييد الأجيال اللاحقة وحرمة المخالفة .

== الإيسكندرية ص ١٣٠ حيث ينقل من الأستاذ الشيخ شلى فى مؤلفه « للدخل فى الصريف بالفتنة الإسلامى ط ٥٩ ص ١٦٨ . (أن بعض ما قيل أنهم أجسروا عليه كان رأى الأغلبية) .

(١) الأستاذ زكريا البرى - المرجع السابق - ص ٨٣ .

(٢) الدكتور محمد سلام مذكور - الرعى الإسلامى العدد ١٢٧ - يوليو ١٩٧٥ ص ١٩ .

وإذا كانت ثمة حرمة مخالفة وإثم فهي مقصورة على مخالفة إجماع (جميع الأمة مجتهداتها وغير مجتهداتها) على ما ثبت بالتشريع المقطوع به الذي ليس محلاً للنظر والاجتهاد والذي لا يصح لمسلم أن يجمله أو يعارضه . وأياً كان الأمر ، إذا كانت للإجماع بالصورة التي رآها الفقهاء هذه الدرجة من الإلزام ، أفليس الأقرب إلى روح الإسلام أن تقرر أن رأى الأكثرية أرجح من رأى الفرد أو الأقلية .

٦ - مبدأ العصمة :

لو كان الأمير غير ملزم برأى الأغلبية لكان هذا مدعاة لإلغاء رأى الأمة ، وإتلافاً لإجماعها وهي معصومة من الخطأ كما تقرر في الأصول ، والأمير غير معصوم من الخطأ . فكيف يحكم غير المعصوم على المعصوم ؟ (١)

المنافسة :

ونوقش بحصر العصمة في إجماع الأمة على ما علم من الدين بالضرورة والأكثرية لا عصمة لها .

وأجيب بأنه وإن سلمنا بعدم عصمة الأكثرية ، لكن الصواب أحرى أن يوجد عند الأكثرية .

٧ - دلالة الواقع التاريخي :

يكفي الأمة ما لاقت من عصور الاستبداد وإلزام الأمور في غيبتها وإهدار آراء علمائها وذوى الرأى منها (٢) .

فلو كانت الشورى الملزمة هي القاعدة لما انفتح الطريق أمام هذا الميث الدائم (٣) .

المنافسة :

ويناقش هذا بأن عدم إلزامية الشورى لا يعنى الاستبداد ، وإذا كان

(١) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق - الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص ١٠٧ .
الأستاذ أمين أحسن الإصلاحي - مقال : مكانة المجاهدين في الدولة الإسلامية (مجلة البعث الإسلامي ج ١٣ العدد ١٠ ص ٤٣) .

(٢) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق - المرجع السابق ١٠٧ .

(٣) الأستاذ عبد الله أبو حزة - مجلة المجتمع ، ٤١ ص ٢٨ . مقال « الشورى أم الاستبداد ؟ » .

هناك ظلم وفساد فلأسباب أخرى . لأن الحاكم المسلم مقيد بالقرآن والسنة وبرقابة العلماء حوله . والحاكم المسلم يتمتع إجمالاً بتقوى الله والتقوى تحصنه من تعمد الظلم والظلماني . فالإسلام كما نصب عليه في الظاهر رقيماً من العلماء ، غرس في باطنه وزعاً من خشية الله ، وإن انفراد الحاكم المسلم بالرأى ومخالفته للأكثرية قليل في تاريخ الإسلام (١)

وأجيب :

بأن موضوعات الشورى المتعلقة بالأمور السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، لم ترد في القرآن والسنة إلا على وجه الإجمال ، وذلك فالحال واسع للاختلاف وتعدد الآراء . فلو لم يكن الحاكم مقيداً برأى الأغلبية فإنه سيقع في الظلم أو الخطأ - تحفو - ومن هنا كان من الواجب الالتزام بالأغلبية . فنحن نرى أن التقيد بالأغلبية هو أحد القيود الفعالة في الشريعة وأن التقيد بالشريعة لا يتم على الوجه الكامل إلا بالتقيد بالأغلبية . وأما الأوامر والنواهي والمواظع فما أقل جتواها لمن هم في السلطة (٢) . ومع التسليم بدور الوازع النفسى كضمان ضد الانحراف والاستبداد إلا أنه ضمان غير كافى ، فالإنسان الصالح قبل توليه منصب السلطة غيره بعده ، إلا ما ندر والنادر لا حكم له ، فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة وأما رقابة العلماء من حوله فلا تكون مجدية وفعالة إلا إذا كان رأى الأغلبية فيهم ملزماً للحاكم ، وإلا إذا كانت كلمتهم لها وزنها وقيلها . ولهذا فلا الوازع النفسى ولا الرقابة الصورية أديا دورهم كما ينبغي في منع الخروج والانحراف . فالوازع قد ضعف بعد حين . . والرقابة انصلمت بعد فترة .

فالضمانة العملية الفعالة - كما أثبتتها تجارب التاريخ - هو الالتزام بالأكثرية .

« وصحيح أن للاستبداد أسباباً كثيرة ، ولكن غياب الشورى الملتزمة أحد الأسباب الرئيسية .

(١) الدكتور حسن هويدى - الشورى في الإسلام - ص ٢٥ .

(٢) يقول الدكتور حسين مؤنس في كتابه « الحضارة » الكويت ١٩٧٨ ص ١٢٥

« إن الناس لا يترهبون بالمواظ وحدها » .

ولهذا ففكرة ترك الحاكم اكتفاء بوازعه النفسى والرقابة الصورية مدعاة وذريعة للاستبداد .

ولقد كان بعض العلماء يرى فكرة المستبد العادل ولكن ثبت أن الاستبداد والعدل لا يجتمعان (١) .

٨ - دليل المصلحة الشرعية المرسله :

لو فرضنا - جدلا - أنه ليس فى الشريعة الإسلامية ما يقرر بأن الأخذ بمحكم الأكرية واجب ، فإنه ليس فى الشريعة أيضاً ما يحرم ذلك .

لهذا نرى أنه من باب المصالح المرسله أن نأخذ بمبدأ الأغلبية وبيان ذلك أن فى إلزام الحاكم برأى الأغلبية منافع عظيمة للأمة ، إذ أنه يحول بين الحاكم وبين الاستبداد ، ويجعل للرأى مكانة ومنزلة ، ولجمهور الشورى مكانتهم ومنزلتهم ويعصم من الآراء الفردية المرتجلة التى قد تلحق الأمة بأسرها (٢) .

ولهذا يقول الأستاذ محمد أسد (٣) :

« إن معظم الحكام معرضون لارتكاب أخطاء إذا ما تركوا يتصرفون فى شئون الأمة كما يشاؤون . ولهذا فإنه ليس من الحكمة مطلقاً أن يتركوا وشأنهم ، بل يجب أن يحكموا بالاشتراك مع الممثلين الشرعيين للأمة . إن هذه عظة من أهم عظات التاريخ ما تجاهلتها أمة إلا تعرضت لأفدح الكوارث وأبشع النكبات » .

(١) يقول الدكتور عبد الرزاق أحمد السهورى فى صدره لكتاب « تطور الفكر السياسى لجورج سبان » ص ١٢ « لقد نادى أفلاطون فى شبهة بفكرة المستبد العادل وتراجع عنه فيما بعد ، وقد ثبت أن الفكرة إحدى غرر الفلاسفة » .

(٢) الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق - المرجع السابق - ص ١٠٧ . ويذكر الدكتور القطب محمد القطب طلبية فى كتابه : الإسلام وحقوق الإنسان ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٦ ص ٦٤٨ . « أنه من المنافع المتحصلة لحكم الشورى فى الميدان الحربى أنه أسهل للمعاناة أن يفرس قضية فرد ساكم بأسره وأن يحرمه إلى ما يزيد لتحقيق أهداف له ، لكن الأمر لا يكون بهذه السهولة إذا كان الحكم للصحة » .

(٣) مناجى الإسلام فى الحكم - نقله إلى العربية منصور محمد ماضى - دار العلم للملايين ١٩٦٤ - بيروت ص ١١٠ .

خاتمة الفصل

من رأى فريق ثالث من أهل الفكر أن الأمر في مسألة هل رأى الأكثرية ملزم أم غير ملزم ؟ مرجعه للأمة ، فإن رأت أن تقبله بالأكثرية فعلت ، وإن وجدت المصلحة في تفويض الحاكم لكفأته وظروف الناس ، كان لها ذلك . وليس في الشريعة ما يوجب هذا أو ذاك .

وتقوم أدلتهم على ذلك :

١ - أن مسألة التزام الحاكم برأى أهل الشورى أو عدم التزامه - كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى - تعد - فيما يتبين لنا من دراسة تاريخ النظام النيابي - من المسائل التفصيلية التي تختلف باختلاف مبلغ تطور الشعب ومدى ممارسته للديمقراطية والحرية ، لذلك كان مما قضت به الحكمة ألا تتعرض الشريعة لأمثال تلك التفصيلات التي لا تعرف بطبيعتها الثبات والاستقرار (١) .

النتيجة :

إذا كان مبدأ الأغلبية مسألة تفصيلية في النظام النيابي . . فلا نرى الأمر كذلك في الفكر السياسي الإسلامي ، فقد تبين لنا أن هذا المبدأ ، جوهرى وثابت - بل - وفي رأينا - أنه غير خاضع للتغيير حتى من قبل الأمة نفسها (٢) ، فجوهر الشورى عندنا هو الالتزام بالأغلبية أما نطاق هذا الالتزام أو مدى الأغلبية المرجحة وكل ما يتعلق بالشورى من الكيفيات فعلم أنها من الأمور التفصيلية .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى - مبدأ الشورى في الإسلام - ١٩٧٢ ، ص ١٧ .
ومبادئ نظام الحكم في الإسلام ١٩٦٦ ص ٦٧٠ .

(٢) حل أن ذلك لا يتعارض مع إعطاء الحاكم صلاحيات معينة في ظروف خاصة ، كظروف الحرب والاضطرابات السياسية .

٢ - أن الأدلة متعارضة ، فبعضها يوجب الالتزام بالأغلبية والبعض الآخر لا يوجب ذلك وعند التعارض نرجع للأصل وهو عدم الوجوب فصيح أن الأمر متروك للأمة .

المناقشة :

أنه عندما يمكن ترجيح أدلة أحد الفريقين فلا يبقى الأمر على الإباحة أو التخيير ، وقد تبين رجحان أدلة الفريق القائل بالإلزامية فصيح أن الأمر غير متروك للأمة .

الفصل الثالث

أهل الشورى

من هم أهل الشورى في الوقت الحاضر ؟ .
للإجابة عن هذا السؤال ، تناولنا بالبحث
تحديد أهل الشورى في العصر النبوي والراشدي ثم
في محيط التراث الفقهي ، واستنتج ذلك بيان
مصطلحات « أهل الحل والعقد » ، أهل الاجتهاد ،
« أهل الاختيار » ، أولى الأمر « وعلاقتها بأهل الشورى .
وتكلمنا عن أهل الشورى في العصر الحاضر وأسلوب
اختيارهم وشروطهم ، وروكنا - بصفة خاصة -
على شرط الذكورة في أهل الشورى وموقف المرأة
من عضوية مجلس الشورى ، وأخيراً بينا موقف
أهل النعمة من مجلس الشورى .

وعلى ذلك قسمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث :

- المبحث الأول : تحديد أهل الشورى .
- المبحث الثاني : شروط أهل الشورى وكيفية اختيارهم
- المبحث الثالث : موقف الإسلام من حق عضوية
المرأة لمجلس الشورى .
- المبحث الرابع : أهل النعمة ومجلس الشورى .

أهل الشورى

من هم الذين أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم باستشارتهم في قوله تعالى ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ ١٥٩ آل عمران ؟ .

وهل هم جميع الصحابة ، أم طائفة خاصة منهم ، أم أفراد معينون ؟ .
للإجابة على هذا السؤال ، نرجع إلى التطبيق العملي للنبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ، حيث أننا لا نجد في السنة القولية تحديداً لهذا الأمر (١) .

ونتكلم عن تحديد أهل الشورى في المبحث الأول ، ثم عن الشروط التي يجب توافرها فيهم في المبحث الثاني ، ثم نخصص المبحث الثالث لدراسة موضوع شرط الذكورة في أهل الشورى .

ونتناول في المبحث الرابع موضوع صلاحية أهل اللغة لأن يكونوا من أهل الشورى .

(١) روى الحاكم في مستدركه عن ابن عباس قوله في (وشاورهم في الأمر) قال : أبو بكر وعمر ، ٣-٧٠ .
وقد قلنا أن هذا الأمر غير مقصور عليهما . بليل مشاوره النبي صلى الله عليه وسلم لغيرهما ، والتفسير في « وشاورهم » الجميع ، فتقول ابن عباس رضي الله عنه محمول على كثرة استشارته صلى الله عليه وسلم لها .

المبحث الأول

تحديد أهل الشورى

أولاً - في العهد النبوي والخلفاء الراشدين :

كان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور جمهور المسلمين في الأمور التي تهمهم مباشرة .

ففي غنائم هوازن حرص على معرفة جميع آراء الذين اشتركوا في الحرب ولم يكتف برأى كبار القوم .

وفي « أحد » حرص على معرفة آراء جمهور الحاضرين واكتفى برأى الأغلبية .

وأما في « بدر » فقد اكتفى برأى كبار القوم الممثلين للمهاجرين والأنصار ، وذلك بمشهد من جمهور الحاضرين وموافقهم .

وفي مصالحة « غطفان » اكتفى برأى السعديين : بسعد بن عباد ، وسعد بن معاذ .

وأما في سنة الخلفاء الراشدين : فنجد أبا بكر يستشير الناس في حرب فارس والروم ، وعمر بن الخطاب يستشيرهم في اختيار الأمراء وقسمة الأرض وتولية الخلافة .

واستشار عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ، الناس جميعاً حتى النساء والعامة ، في أيهم يختارون للخلافة : عثمان بن عفان أم على بن أبى طالب ؟ .

وقد كان لعمر رضى الله عنه الشورى العامة بالإضافة إلى الشورى الخاصة المؤلفة من كبار الصحابة ذوى الرأى ، فكان كل المؤمنين - بلا استثناء - يشتركون في الشورى العامة .

وأما أهل الأقاليم المفتوحة ، فكانوا يستشارون في أمثالهم •
ونخرج من هذه السوابق وغيرها ، إلى أن « أهل الشورى » في عهد
النبي صلى الله عليه وسلم والراشدين - فيما بعد - هم « كبار الصحابة الذين
كانوا يمثلون أقوامهم ويحفظون بقوتهم » . وهؤلاء كانوا يكونون ما يشبه
- مجلساً للشورى - وقد شمل هذا المجلس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ،
كبار السابقين الأولين من الذين امتحنوا وجربوا فحازوا الثقة العامة .

ثم بعد الهجرة أضيف إليهم زعماء الأنصار ، ثم برز في - عهد
الراشدين - عنصران آخران وهما عنصر من الدين قاموا بأعمال جليلة ، في
الشؤون العامة وفي الدعوة إلى الدين ، وعنصر من الدين نالوا شهرة عظيمة
بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه في الدين .

وهؤلاء كانوا يستشارون في المسائل العامة ، ولكن إلى جانب هذا ،
كان هناك بعض المسائل التي تهم الناس مباشرة ، وهذه لا بد من معرفة
رأى جمهور الحاضرين وقت المشاورة ، وهناك مسائل أكثر عمومية
تعرض على جمهور الأمة كافة .

ونستطيع أن نميز - في هذه المرحلة - ثلاث درجات من الشورى :

١ - مسائل فنية خالصة ، يؤخذ فيها برأى الفنيين .

٢ - مسائل تشريعية عامة ، يؤخذ فيها برأى أهل الشورى المكون
من كبار القوم الممثلين لهم ، وهؤلاء هم الذين يسمون « أهل
الشورى » وهو موضوع بحثنا .

٣ - مسائل أكثر عمومية وهؤلاء ، كاختيار الحاكم وإعلان الحرب ،
وغیر ذلك من القضايا العامة التي تحتاج إلى معرفة رأى الناصر
جميعاً .

وهذه لا بد من معرفة رأى الكافة ، عن طريق استفتاء عام (١) .

(١) راجع :

المستشار على مثل منصور - نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ،

ص ٢٧٠ .

الأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق : الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ، ص ٩١ . =

كيفية اختيار أهل الشورى في العهد النبوى والراشدين :

أما عن كيفية الاختيار وهل هى عن طريق الانتخاب أم التعيين ، فالواقع أن اختيارهم لم يكن عن طريق الانتخاب ولا عن طريق التعين . ولكن عن طريق الاختيار الطيعى .

وفى هذا يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودى (١) : « إن الإسلام كان قد نهض فى مكة كمحركة من الحركات ، ومن طبيعة الحركات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب الداعى وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كلنوا السابقين الأولين فى الإسلام أصبحوا - بطريق فطرى - أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وأهل مشورته .

ثم ظهر فيما بعد رجال امتازوا بمخدراتهم وتضحياتهم وبصبرتهم وفراستهم ، ولم يكن انتخابهم قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى القطرة من طريق الأصوات » .

ويقول الأستاذ محمد أسد (٢) :

« لقد كان المجتمع العربى فى ذلك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلى إلى حد كبير - وإن كان الإسلام قد أوهى إلى حد ما عرى الروابط القبلية - ولذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم - فى الواقع - حق تمثيل الجماعات التى يتزعمونها .

ولو فرضنا جدلاً أن الخليفة قد أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم فلم تكن هناك حاجة لإجراء انتخاب عام » .

== الشيخ محمد أبو زهرة : المجتمع الإسلامى فى ظل الإسلام ص ١٦٥ .

الأستاذ أبو الأمل المودودى نظرية الإسلام وحقيقته ، دار الفكر بيروت ١٩٦٧ . ص ٢٨٥ .

الدكتور أسد كمال أبو المجد : موضوع الإسلام دستوراً - كتاب الملل العدد ٢٥٠ ، نوفمبر ٧١ ، ٧٤ ، تقديم أسد فراج .

(١) نظرية الإسلام وحقيقته ، دار الفكر ، بيروت ص ٢٨٥ .

(٢) منهاج الإسلام فى الحكم ، ص ١٠٥ .

ويقول الأستاذ أمين أحسن الإصلاحي (١) :

« إن أصحاب مجلس الشورى - وإن كانوا - لا يمثلون الشعب بالمفهوم السياسي عن طريق الانتخابات المعروفة اليوم ، ولكنهم كانوا موضع ثقة لدى جماعاتهم وكانوا يمثلونها كذلك ، فكانت كل جماعة ترجع إلى رئيسها في الأمور ، كما كان بعض أصحاب الشورى ممن يمثلون مركزاً ممتازاً من الناحية الدينية (١) » .

ويبقى بعد هذا مناقشة ثلاث مسائل :

المسألة الأولى :

يقول الدكتور يعقوب محمد الميجي (٢) :

إن القرآن الكريم لم يتناول بيان من يكونون أهل الشورى ، وإنما جاء الأمر بالشورى عاماً بحيث تكون المشاورة لجماعة المسلمين وعدم التحديد هنا هو ما يتفق مع المنهج القرآني في عدم ذكر التفاصيل فيما يتعلق بالشئون الدستورية والاكتفاء بالمبادئ العامة .

وهو ما يتفق وصالح الجماعة الإسلامية إذ يتيح موافقة الأحكام الإسلامية لظروف المجتمعات المتغيرة .

المناقشة :

ونناقش بأنه مع التسليم بالمنهج القرآني في عدم تحديد التفاصيل فيما يتعلق بالشئون الدستورية ، فإن السنة مكملة للقرآن ومبينة له .

وقد جاءت السنة النبوية العملية ببيان من هم « أهل الشورى » على صورة تتفق وتخلو المبادئ الإسلامية وصلاحياتها لكل تغير اجتماعي .

فالشرط الجوهرى فيهم أن يكونوا ممثلين حقاً للأمة ومن ترضى عنهم وثق فيهم .

(١) من مقال : مكانة المجاهدين في الدولة الإسلامية - مجلة البعث الإسلامى ١٤٠١ .

(٢) الدكتور يعقوب محمد الميجي - مبدأ الشورى في الإسلام ص ١٤٧ .

وسواء أن نألو هذه الثقة بالأسبقية للإسلام والجهاد أو بالمازيا العقلية والنفسية والحلقية ، أو بالنبوغ العلمى والفقهى فالهمم تحقق هذا الشرط وهو رضا وموافقة الأمة .

المسألة الثانية :

كان الرسول صلى الله عليه وسلم ، يطلب المشورة من الجمهور قائلا :
أشيروا على أيها الناس .

ويستتج البعض (١) من هذا القول أن الناس المقصودين بطلب المشورة ، ليسوا عامة الناس ، لأن الفرد العادى — ومن باب أولى — الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا يمكن أن يطلب رأى إلا لدى القادر عليه ، فإذن هؤلاء الناس لم يكونوا إلا بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذين أطلق عليهم فيما بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم بـ « أهل الحل والعقد » .

ومما يدل على أن الفرد العادى لم يكن يطلب المشورة منه ، وأن الجمهور لم يكونوا هم أهل الشورى أنه حتى فى الأمر الهام أمر تولية الخليفة ، اعتمد أبو بكر على رأى خاصة أهل الرأى من الصحابة فى المدينة ، ومن المسلم به أن من كان خارج المدينة لم يشترك فى اختيار عمر للخلافة ، ولم يشارك مع أهل الشورى بنصيب (٢) .

المناقشة :

وتناقش هذه المسألة بالأمور التالية :

١ — أنه مسلم أن (أهل الشورى) لم يكن جمهور المسلمين وإنما كبارهم الممثلون عنم والحاثلون على رضاهم وثقتهم ، لأنه لا يمكن فى كل مسألة جمع المسلمين الحاضرين منهم والغائين وعرض الأمر عليهم فلذلك كان فى عرض الأمر على زعماءهم كافياً لتحقيق الشورى المطلوبة ولا شك

(١) د. عبد الحميد معول : مبدأ الشورى فى الإسلام ، ص ٢٣ .

(٢) د. يعقوب عبد الملجى . مبدأ الشورى فى الإسلام ص ١٦١ .

أن هؤلاء الزعماء كانوا يتحرون رضا وموافقة جماعاتهم ، وهكذا فإن العامة يساهمون بطريق غير مباشر في مناقشة المسائل العامة .

٢ - يحدثنا التاريخ أن هناك أموراً أكثر عمومية وشمولاً لم يكتب فيه بمرض الأمر على الزعماء الممثلين ، بل شارك كل فرد بإدلاء رأيه فيه . فمن ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكتب في سبي هوازن برضى العرفاء عن التنازل عن السبايا دون الرجوع إلى الناس ليرضوا بذلك صراحة . وكذلك في مسألة تولية الخليفة فلا بد أن يعبر كل فرد عن رضاه عن طريق « البيعة » وقد مر بنا أن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه كان يسأل الركبان إلى المدينة عن يريونه خليفة لم (١) .

٣ - وأما أن من كان خارج المدينة وفي العواصم الأخرى لا يشارك في اختيار الخليفة . فقد كان هؤلاء يرسلون مندوباً عنهم أو وفداً يحمل رأيهم إلى المدينة العاصمة . ومن ناحية ثانية فليس المطلوب في مثل تلك الظروف من بعد البلدان وصعوبة المواصلات مشاركة كل المسلمين في أمور الحكم وكان يكتب برضا جمهور العاصمة . فكانت المدينة عاصمة الحكم الإسلامى وما يقرر فيها ويستقر عليه هو بمثابة إقرار من الجميع يذكر الأستاذ أبو الأعلى المودودى (٢) أن المدينة كانت تمثل مركز الزعامة في الدولة الإسلامية نتيجة للانقلاب الفكري الذى حدث بظهور الإسلام ، ولذلك كانت زعامة أهل المدينة زعامة فطرية ، ولم يكن من الممكن أن يحور ثقة الناس رجل من سواهم ، ومن أجل ذلك لم يكن هناك اعتراض على قرارات أهل المدينة .

ومع ذلك يذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن أهل الأقاليم المقترحة كانوا يستشارون في أقاليمهم (٣) .

(١) ذكر الأستاذ عبد العظيم منصور في مقال بعنوان « أحبار الزمان والمكان في شريعة الإسلام » مجلة منبر الإسلام ١١-٣٢ نوفمبر ٧٤ نقلاً عن البداية والنهاية في شأن استفتاء عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أنه كان يسأل للنساء المختبرات في سجابين ، والولدان في المكاتب ، والركبان والأمراب الذين يردون إلى المدينة .

(٢) نظرية الإسلام وحده ص ٢٨٨ .

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة ، للمجمع الإسلامى في ظل الإسلام ص ١٦٥ .

ويرى الدكتور إبراهيم أحمد العلوى أن زعماء القبائل الوافدين على المدينة كانوا يشتركون في مجلس الشورى في عهد الراشدين (١) .

٤ - ولهذا نقول أن الرسول صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين عندما كان يقول - أحدهم - (أشيروا على أيها الناس) فإن كلمة الناس تشمل الفرد العادى أيضاً ولا تقتصر على « بعض الصحابة » .

وأما أن الفرد العادى لا يمكن أن يطلب الرأى أو النصيح إلا لدى القادر عليه . . فالواقع أن المسائل التى من هذا القبيل - أو معظمها - والتى قيل فيها أشيروا على أيها الناس ليست من المسائل الفنية التى تحتاج إلى دراية فنية معينة ، وإنما هى من قبيل الأمور العيشية التى في متناول إدراك أى إنسان عادى ، وهو بهذه الصفة يمكن أن يساهم في هذا الأمر . ثم أنه في مثل هذه الأمور لم يكن يطلب من الفرد العادى أو من جمهور الحاضرين بيان وجه الصواب فيها بمقدار ما كان يطلب فيه موافقته على الأمر المستشار فيه أو عدم موافقته . . فهو بمثابة استفتاء عام أكثر من أن يكون طلب المشورة الفنية هذا مع التسليم بأن بعض الذى قيل فيه (أشيروا على أيها الناس) كان يقصد فيه طائفة معينة من الناس - مثل حادثة الإفك - ويوضح الشيخ محمد أبو زهرة دور العامة حين ذكر الشورى العامة لعمر في أهل المدينة أجمعين ، وقال إن كل المؤمنين بلا استثناء يشتركون في هذه الشورى العامة (٢) .

ولهذا ينتهى المستشار على من منصوب إلى أن من يشاورهم رئيس الدولة يختلفون باختلاف موضوع المشاورة فإن كان من الأمور العامة التى تهم الجميع وجب مشاورة الجميع إن أمكن وإلا فجمهورهم وإلا فأهل القدر والحل وهم في وقتنا الحاضر نواب الأمة أو مجلس الشعب ... إلخ » (٣) .

(١) الدكتور إبراهيم أحمد العلوى ، النظم الإسلامية ، مكتبة الانجلو ط ١٩٧٢ ص ١٤٥ نقلاً عن الإدارة البرية لمولوى حسين ص ٧٦ .

(٢) المجموع الإسلامى في ظل الإسلام ص ١٦٥ .

(٣) نظم الحكم والإدارة - المرجع السابق - ص ٢٧١ .

المسألة الثالثة :

ينفي الدكتور عبد الحميد متولى وجود مجلس للشورى - فى العهد النبوى والراشدى - بالمعنى المعروف فى العصر الحديث ، أى هيئة تتكون من عدد معين وبشروط معينة ، ذات اختصاصات محددة . ثم يضيف أن أعضاء هذا المجلس لم يكونوا يكونون « مجلساً » وإنما هم مجرد (صحابة) أو (بطانة) أو (حاشية) وأنه كان للرسول صلى الله عليه وسلم كما كان لكل خليفة من الخلفاء الراشدين بعض من كبار ذوى رأى يؤثرهم على غيرهم بالشورى (١) .

المنافسة :

ويناقش هذا رأى بأن المقصود من وجود مجلس للشورى ، وجود طائفة معينة من كبار الصحابة عرفوا بأنهم أهل الشورى ، وهؤلاء كانوا ما يشبه مجلساً للشورى . وليس المقصود به المجلس العصرى ذا الاختصاص المحدد (٢) .

وسواء سميناهم مجلساً أم لا ، فهذا لا يمنع من القول بأنهم كانوا يمثلون مجموعة معروفة فى المجتمع ، لهم وزنهم الاجتماعى ، وكانت تعرض عليهم الأمور الهامة .

ولهذا فإننا لا نوافق على أن أمثال هؤلاء يعتبرون حاشية أو بطانة . فهؤلاء ثم يصلوا إلى هذه المكانة إلا بصفات ومواهب وأعمال مميزة والحاشية ليست كذلك ، والحاشية لا رأى لها وهى أشبه شئ بالزينة .

وكذلك فإن المسألة ليست متروكة لرغبات الخليفة حتى يؤثر هذا على ذلك ، بل هناك نظام خاص يحكم هذا الأمر ، وهذا النظام وإن لم يكن مكتوباً إلا أنه معروف عندهم ومراعى من قبل الحاكم والمحكوم .

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة) دار المعارف ١٩٦٦ ص ٦٨٥ .
(٢) راجع « التاريخ الإسلامى » للدكتور محمود فياض ، عصر الخلفاء الراشدين ص ٨ قوله « وقد كان هؤلاء فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يكونون ما يشبه مجلس الشورى » .

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١) :

(أنه قد تألف - حتى في العهد النبوي - ذلك المجلس الشورى من رجال معينين معلومين ، فلا يصح لإذن ظن الذين قالوا أن الخليفة هو الذى كان يدعوا للمشاورة من يشاء وفى أى وقت يشاء وبأى طريق يشاء) .

ويذكر الأستاذ أمين أحسن الإصلاحى (٢) . أن هذا المجلس تكون من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وكانا زعيمى المهاجرين بلا مدافع ولم يكن لهما ند في البصيرة الدينية والفهم السياسى .

ومسعد بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهما زعما الأوس والخزرج وعثمان رضى الله عنه قائد بنى أمية ، وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه زعيم بنى زهرة وعلى بن أبى طالب رضى الله عنه ، زعيم بنى هاشم .

ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وزيد بن ثابت رضى الله عنهم ، الذين كانوا من نوابغ العلوم القرآنية والفقه الإسلامى .

ثانياً - أهل الشورى في محيط التراث الفقهى :

ظهرت في محيط التراث الفقهى مصطلحات (أهل الشورى) (أهل العقد والحل) (أهل الاجتهاد) (أهل الاختيار) .

ومن قبل يذكر القرآن الكريم مصطلح (أولى الأمر) فما المقصود بهذه المصطلحات ؟ .

وهل هناك فروق بينها ؟ .

(أ) بالنسبة للمصطلحات الفقهاء ، أهل الشورى ، أهل الحل والعقد ،

أهل الاجتهاد ، أهل الاختيار

أما مصطلح (أهل الشورى) فقد كان معروفاً منذ عهد الراشدين وحتى من قبل ذلك ، في العهد النبوي ، ولكن ورد هذا المصطلح بصفة أكثر بروزاً في عهد عمر رضى الله عنه .

(١) نظرية الإسلام وعليه ص ٢٨٩ .

(٢) مقال ومكتبة المجاهير في الدولة الإسلامية - مجلة البعث الإسلامى المند ١٤-١٩٠١ .

ويبدو أن هذا المصطلح ، عرف لها بعد الراشدين بـ (أهل الحل والعقد) و (أهل الاختيار) وقد يسمون بأهل الاجتهاد . أى الاجتهاد فى أمر الإمامه .

ولا نستطيع أن نعرف — بصفة جازمة — مصدر هذا المصطلح (أهل الحل والعقد) ولا أول من أطلقه أو استعمله (١) .

ولعل أول من كتب فى هذا الشأن ، الإمام أبو الحسن الماوردى المتوفى (٤٥٠ هـ) فى كتابه (الأحكام السلطانية) . وقد استنتج الباحثون فى السياسة الشرعية من أقواله (٢) أن (أهل الاختيار) الذين يقومون باختيار الإمام ، هم (أهل العقد والحل) .

ويتابع الإمام الماوردى على هذا التعريف ، القاضى أبو يعلى ، وهو معاصره ، ويضيف أن (أهل الاختيار) هم (أهل الاجتهاد) (٣) .

ثم يأتى الإمام النووى وهو من كبار فقهاء الشافعية فى القرن السابع الهجرى فيعرف أهل العقد والحل الذين يختارون الخليفة بأنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس ويشترط فيهم صفة الشهود (٤) .

ثم نجد « البغدادى » فى كتابه « أصول الدين » يسمي « أهل الاختيار » بـ « أهل الاجتهاد » (٥) .

(١) الأمثاذ ظاهر القاسمى : نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ ١-٢٣٢ .

(٢) راجع صفحة ٥ قوله « وإن لم يتم بها — أى الإمامة — خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة » .

ثم قوله بعد ذلك فى صفحة ٦ « والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والحل » .

(٣) نقلا عن الدكتور أحمد حيد المنعم الهبى ، مذكرات نظام الحكم فى الإسلام ، المقررة على السنة الأولى بالدراسات العليا — كلية الشريعة بالأزهر ص ١٦ .

(٤) الدكتور أحمد حيد المنعم الهبى ، المرجع السابق ، ص ١٧ ، نقلا عن شرح الخطيب على المنهاج ٣٠٤ ، والمقصود بصفة الشهود ، الإسلام ، الحرية ، التكليف ، التلق . الخ .

(٥) الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٢٤ ، نقلا عن « أصول الدين » ص ٢٧٩ .

وينهـب فقهاء الحنفية إلى أن الإمام يصير إماماً بمبايعة و الأشراف والأعيان » (١) .

نخلص من ذلك إلى أنه لا فروق بين هذه المصطلحات ، فأهل العقد والحل ، هم أهل الاجتهاد وهم أهل الاختيار وهم أهل الشورى .
ولكن إلى أى مدى استطاعت هذه التعريفات أن تضع تحديداً معيناً لأهل الشورى ؟ .

يتساءل الدكتور أحمد عبد المنعم البهى ، ماذا يقصد الإمام النووى بـ « الرؤساء » ؟ هل يعنى نوعاً معيناً منهم أم جميع الرؤساء ؟ وكذلك ما المقصود بـ « وجوه الناس » ؟ . فهل هم الأغنياء فحسب أم هم البارزون فى الناس مطلقاً ؟ . (٢)

ويتساءل الشيخ أحمد الفاضل : ماذا يقصد الإمام النووى بـ « العلماء » ؟ وهل هو العلم الذى يمكن به معرفة من يستحق الإمامة ؟ أو العلم المؤدى للاجتهاد ؟ أو مجرد العلم بالأحكام الشرعية وإن لم يصل إلى درجة الاجتهاد ؟ (٣) .

ثم ماذا يريد الإمام البغدادى بقوله : إن أهل العقد والحل هم أهل الاجتهاد ؟ .

هل يريد بهم الأئمة الذين وصلوا إلى درجة الاجتهاد فى الأحكام الفقهية ؟ أم يريد بهم طائفة من الناس لم تدرك فى هذا الأمر بخصوصه ، أى الترشيح للخلافة ؟ .

يجيب على هذا التساؤل الدكتور أحمد عبد المنعم البهى بقوله :
« إن أراد المعنى الأول فقد حدد أهل العقد والحل تحديداً خاصاً لا يجوز لغيرهم من أهل رأى والسياسة والاجتماع أن يشتركوا معهم ، ولم ينتقل هذا المعنى إلا عن « القلانسي » شيخ البغدادى ، ولم ينتقل عن غيره ممن تصلوا لدراسته هذا الموضوع .

(١) الشيخ أحمد الفاضل ، محاضرات فى نظم الحكم فى الإسلام ، لسة الأول بالدراسات العليا بكلية الشريعة بالأزهر ، ص ٩٠ ، نقلا عن التر المختار ٣-٤٢٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٠ .

وإن أراد البغدادي - عليه رحمة الله - المعنى الثاني ، أى أهل الاجتهاد في الخلافة ، فقد زاد الأمر إبهاماً وغموضاً ، لأنه لا يوضح المراد في المقصود بهم (١) .

وكذلك لم يوضح فقهاء الحنفية المراد من « الأشراف والأعيان » (٢) . إلا أن الماوردي وأبا يعلى في تعريفهم لأهل الشورى اشترطوا ثلاثة شروط (٣) ، وهى :

١ - العدالة : وهى اجتناب الكبار وعدم الإصرار على الصنائر .

٢ - العلم : الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المتبعة فيها ، ومعنى ذلك أنه لا يشترط فيهم العلم الذى يصل إلى درجة الاجتهاد فى الأحكام .

٣ - الرأى والحكمة إلى اختيار من هو للإمامة أصلح .

وهذه الشروط وإن كانت عامة إلا أنها تحدد نوعاً ما مصطلح (أهل الشورى) وتقرب صورتهم للأذهان ، ففى نطاق هذه الشروط يستوى من تحققت فيه سواء كان من العلماء أو من الساسة أو من غيرهم . وما سبق نستطيع أن نقرر الآتى :

١ - إن المصطلحات التالية (أهل الشورى) ، (أهل الحل والعقد) ، (أهل الاختيار) ، (أهل الاجتهاد) ، عند علماء السياسة الشرعية تؤدى إلى معنى واحد .

٢ - إن المقصود بأهل العقد والحل عند علماء السياسة الشرعية ، هم زعماء الأمة وأهل المكانة فيها ، وقد عرفوا بالخبرة فى شئونها والمعرفة بسياستها ، فنالوا رضى وثقة السواد الأعظم فيها .

٣ - إن أهل العقد والحل فى عرف الأصوليين ، غيره عند علماء السياسة الشرعية . والهيئة التى يتحدث عنها فى باب « الإمامة » هى غير

(١) المرجع السابق . ص ١٩ .

(٢) الفيض أحمد الفاضل - المرجع السابق - ص ٩٠ .

(٣) الأحكام السلطانية الماوردي ص ٦ .

تلك التي تذكر في كتب (علم الأصول) وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم ، وذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية ، وقادرين على اختيار الأصلح من بين المرشحين الأكفاء ، أما الهيئة الثانية فلا يكتفى فيها إلا بأن يكون الفرد « مجتهدا » (١) .

(ب) ما المراد بـ « أولى الأمر » ؟

ورد مصطلح (أولى الأمر) في القرآن الكريم في آيتين من سورة النساء .

الآية الأولى :

ونصها : (يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا) (٢) .

الآية الأخرى :

ونصها : (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به . ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم . ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا) (٣) .
وبالرجوع إلى أهل التفسير ، القدائى منهم والمعاصرين نجد لهم أقوالا عديدة في هذا الشأن ، نذكرها ونستخلص منها ما نرجحه .

أولو الأمر عند المفسرين والعلماء المتقدمين :

يقول صاحب الكشاف في الآية الأولى :

(والمراد بأولى الأمر منكم : أمراء الحق . وقيل : هم أمراء السرايا . وقيل : هم العلماء) (٤) .

(١) الدكتور محمد غياث الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٥٥ .

(٢) الآية ٥٩ من سورة النساء .

(٣) الآية ٨٣ من سورة النساء .

(٤) الكشاف للزغفرى ١-٢٣٠ .

ويقول في تفسير الآية الأخرى :

(وإلى أولى الأمر منهم ، هم كبراء الصحابة ، البصراء بالأمور أو الذين كانوا يؤمرون منهم) (١) .

وأما الإمام ابن كثير فيذكر في تفسيره عندما تعرض لشرح الآية الأولى ، أحاديث تدل على أن المقصود بأولى الأمر هو أمراء الحق والعدل (٢) ويقتل - أيضاً - عن ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من التابعين قولهم « أنهم العلماء » .

ثم يرجع أن الآية عامة فتشمل « الأمراء والعلماء » (٣) .

وإذا رجعنا للطبري صاحب « مجمع البيان » نجده يقول في الآية الأولى (٤) :

(للمفسرين فيها أقوال ، أحدهما : أنهم الأمراء) (٥) .

الثاني : أنهم العلماء (٦) . لأنهم الذين يرجع إليهم في الأحكام دون الولاة . والثالث : هم الأئمة من آل محمد (٧) . ويذكر في الآية الأخرى (٨) (أنهم الأئمة المعصومون) (٩) . وكذلك يذكر رواية ثانية : (هم أمراء

(١) الكشف للزغزري ١-٥٤٠ .

(٢) تفسير ابن كثير ١-١٦٠ طبع دار إحياء الكتب العربية - بدون تاريخ .

(٣) تفسير ابن كثير ١-١٨٠ .

(٤) ج ٥ ص ١٤٨ .

(٥) من أبي هريرة وابن عباس في إحدى الروايتين . وميمون بن مهران والسدي واختاره المجلد وأبو الشيخ والطبري .

(٦) عن جابر بن عبد الله وابن عباس في الرواية الأخرى . ومجاهد والحسن وسلف وجماعة .

(٧) رواه عن الباقر والصادق (عليهما السلام) وقد رجح هذا القول مستدلاً بأن الله أوجب طاعتهم بالإطلاق ، ولا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق إلا من نعت حصصه ، وليس ذلك بمحصل في الأمراء ولا العلماء .

(٨) ج ٥ ص ١٧٤ .

(٩) قاله أبو جعفر عليه السلام .

السرايا والولاية (١) . ورواية أخرى (أنهم أهل الفقه والعلم الملائمون للنبي صلى الله عليه وسلم (٢) .

ويذهب الإمام الرازي في تفسيره (٣) إلى أن المراد بـ (أولى الأمر) هو (أهل الحل والعقد) .

إلا أنه لم يحدد المقصود بهذه العبارة ، فهل هم أهل العقد والحل حسب اصطلاح الأصوليين ؟ أى المجتهدون فى الأحكام الشرعية ؟ أم المقصود أهل العقد والحل باصطلاح علماء السياسة الشرعية ؟ أى الذين يختارون الإمام الأعظم ، والمعروف أن هؤلاء لا يشترط فيهم أن يصلوا إلى درجة الاجتهاد ؟ أم أنه يقصد ما يشمل الجميع ؟ .

يرجح الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس المعنى الأول (٤) .

وأما الإمام النيسابورى فى تفسيره ، فيبدو كما يقرر السيد محمد رشيد رضا ، فهم أو اختار المعنى الأخير ، وذلك ما يفهم من عبارته ونصها : (وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تبين أن يكون المعصوم كل للأمة ، أى أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء . فالمراد بقوله وأولى الأمر ، ما اجتمعت الأمة عليه) (٥) .

(١) قاله السبى وابن زيد والجهلى .

(٢) قاله الحسن وقصادة ، واعتاره الزجاج ، ولذكر الجهلى هذا الوبد وذلك إنما يطلق أولو الأمر على من له الأمر على الناس .

(٣) مناقب النقيب ٣-٣٥٧ .

(٤) راجع : النظريات السياسية الإسلامية ص ٣٨١ قوله :

« ولقد قال الإمام الرازى . . ما يلى : أمر الله بالطاعة هنا وأمر الله بسبيل الجزم ، ومن أمر الله بطاعته هكذا يجب أن يكون منصوباً لتلا يترتب عليه أمر الله بفعل الخطأ وتبطله ، ثم قرر أن المصوم لا يجوز أن يكون بض الأمة ؟ وإنما هو مجسوها مثلا فى أهل الاجتهاد . واستنتج من هذا أن الآية حجة على الإجماع ، وخلص من ذلك إلى أن المراد (بأولو الأمر) إنما هم أهل الحل والعقد ، من علماء الأمة القادرين على الاجتهاد والاستنباط إذا أجمعوا ، وهم المعروفون بهذه الصفة فى كتب أصول الفقه » .

(٥) تفسير المنار ١٨٣-٥ (مكتبة القاهرة ط . ١٩٦٠) .

وسواء أريد هذا المعنى أو الآخر فإن الإمام الرازى - رحمه الله - (كما يقول الدكتور أسعد محمود صبحى فى كتابه- نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية - دار المعارف ١٩٦٩ -)

وأما الإمام ابن تيمية فأولوا الأمر عندله « الأمراء والعلماء » (١) .

أولوا الأمر عند العلماء المتأخرين والمعاصرين :

يذكر الشيخ محمد عبده أنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد ، فأتته به الفكرة إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة « أهل العقد والحل » من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند ، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ، إذا اتفقوا على أمر أو حكم ، ويجب أن يقطعوا فيه (٢) . فهو إذن يوسع من دائرة « أهل العقد والحل » ولا يقصرها على العلماء المجتهدين . ثم إنه يرى عموم أولى الأمر في الحكام والعلماء وغيرهم .

ويستطرد الشيخ محمد عبده فيقول :

« إن أولى الأمر في زماننا هذا ، هم كبار العلماء ورؤساء الجند ، والقضاة ، وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة ومديرو الجمعيات والشركات ، وزعماء الأحزاب ، وناخبو الكتاب والأطباء والمحامين الذين تنق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها » (٣) .

فإن أولوا الأمر هنا لا يشمل الحكام ، ويبدو أن هذا الرأي هو الذي استقر عليه الأستاذ الإمام ، ويوضح هذا الأمر تلميذه السيد محمد

== ص ١٣٠) قد عبر عن اتجاه ديمقراطي أصيل ، حين أصبح العصبة على أهل الحل والعقد من العلماء المنظرين لمجموع الأمة ، وهو بذلك قد سبق كثيراً من الفلاسفة الغربيين مثل روسو الذي أصبح العصبة على الإرادة العامة للأمة كضمان قوى لتحقيق العدالة ومراجعة الحاكم إن ظلم . (١) السبلة الشرعية في إصلاح الراي والرعية : لأبي العباس أحمد بن تيمية (٦٦١ -

٥٧٢٨ هـ) ص ١٨٢ .

وكتابه (الحسبة في الإسلام) المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ القاهرة ص ٦٧ قوله :

(وأولوا الأمر أصحاب الأمر وقوده ، وهم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدر وأهل العلم والكلام فلهذا كان أولوا الأمر صنفين : العلماء والأمراء .

(٢) تفسير المنار ١٨١-٥ .

(٣) تفسير المنار ١٩٨-٥ .

رشيد رضا بقوله : « إن المراد بأولى الأمر » أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة . واختاره الأستاذ الإمام (١) .

وينقل عنه في تفسير المنار :

(ثم قال - أرى الأستاذ الإمام - وأهل الذكر منهم يعنى أولى الأمر ، وهم أهل العلم والرأى في مصالح الأمة (٢) ، وهذا هو رأى السيد محمد رشيد رضا نفسه حيث يقول :

« والمراد بأولى الأمر ، أهل الرأى والمكانة في الأمة وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آراؤهم عند عامتها » (٣) .

وأيضاً ينص على أن أهل الشورى هم أهل الحل والعقد الذين يختارون الخليفة ، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة (٤) .

ثم يأتي الدكتور محمود فياض ليؤكد هذا الأمر بقوله :

(إذا كانت الآية الأولى - الآية ٥٦ من سورة النساء - عامة تقرر قاعدة كلية ، وفهم منها أن أولياء الأمر هم الحكام فإن الآية الثانية - الآية ٨٣ من سورة النساء - تبعد هذا التفسير ، لأنها تتحدث عن أولى أمر مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن مع الرسول صلى الله عليه وسلم حكام . فعن تتحدث الآية الثانية ؟ .

صريح القرآن يفيد أن هؤلاء هم أكابر المسلمين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وغيرهم من أهل العلم والخبرة والمكانة ممن يتبعهم الناس عادة ، وهم الذين عبر عنهم العلماء باسم (أهل الحل والعقد) وهذا ما يجب فهمه من الآيتين ، إذ أن « أولى الأمر » فيما شئ واحد (٥) .

(١) نقلا من مبادئ نظام الحكم في الإسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٢٠٨ وهواه إلى كتاب « الخلافة والإمامة العظمى » للسيد محمد رشيد رضا ص ١٥ .

(٢) تفسير المنار ٢٥٤ .

(٣) تفسير المنار ٢٠٣-٢٠٤ .

(٤) تفسير المنار ١١-١٢ .

(٥) د. محمود فياض . الفقه السياسي عند المسلمين . سلسلة الثقافة الإسلامية ديسمبر

١٩٥٩ . ص ١٤ . ويضيف (وقد كان هؤلاء يكونون ما يشبه المجلس الشورى للرسول صل الله عليه وسلم) .

وأما الشيخ عبد الوهاب خلاص ، فأولوا الأمر عنده ، عام في الأحكام
والعلماء (١) .

بينما الشيخ محمد أبو زهرة يقول :

(إن الأكثرية من فقهاء التابعين ومن جاء بعدهم فسروا أولى الأمر
بأنهم العلماء) .

ثم يأتي الشيخ محمود شلتوت ليجسم هذا النزاع ويقرر أن « أولى
الأمر هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث
الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها ، وليس من شك في أن شئون الأمة
متعددة ، ففي الأمة جانب القوة ، وفيها جانب القضاء ، وفيها جانب
المال ، وفيها جانب السياسة الخارجية . . وفيها غير ذلك من الجوانب ،
ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظام الآثار . وهؤلاء الرجال
هم « أولو الأمر من الأمة » وهم أهل الإجماع الذين يكون اتفاقهم « حجة »
يجب النزول عليها

ولإذن فليس أولو الأمر خصوص الأمراء والحكام كيفما كان شأنهم ،
وكل ذلك ليس « أولو الأمر » خصوص المعروفين باسم « الفقهاء أو المجتهدين »
فإن هؤلاء لا تعلق معرفتهم في الغالب بهذا الجانب — أي علوم اللغة وعلوم
الكتاب والسنة — ولم يألوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة ،
كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة .

نعم ، هم كثيرهم ، لم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب
الاختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة

(١) علم أصول الفقه وتلخيص تاريخ التشريع الإسلامي (ط ٧) ١٩٥٦ مصر ص ٥١
حيث يوضح رأيه بقوله :

« ولفظ الأمر سناء الشان ، وهو عام يشمل الأمر المني والأمر التلوي ، وأولو الأمر
التلوي هم الملوك والأمراء والولاة . وأولو الأمر الذين هم المجتهدين والفتيا ، وقد فر
بعض المفسرين أول الأمر بالعلماء وغيرهم آخرون بالأمراء والظاهر التفسير بما يشمل الجميع » .

بأصول الحل والحرق في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية
أو تشريعات جزئية (١) .

أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، فهو كما نقل عنه الأستاذ
ظافر القاسمي (٢) يرى أن أولى الأمر هم الذين عرفوا باسم « المجتهدين »
وتبلورت هذه التسمية في اصطلاحات الأصوليين والفقهاء إلى اسم « أهل
الحل والعقد » ثم ذكر أن ثمة اختصاصين بارزين لأهل الحل والعقد .
أحدهما : مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة ، وثانيهما :
الاجتهاد في الأحكام والارتقاء بها إلى درجة الإجماع .

فهو إذن يرى أن « أولى الأمر » هم أهل الحل والعقد بالمعنى الأصولي
أي « أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية » وهم أيضاً « أهل الشورى » .

وهذا وإن كان صحيحاً حتى آخر عهد الراشدين إلا أنه فيما بعد ذلك ،
لم يصبح الأمر كذلك ، فقد سبق وأن بينا ، أنه نتيجة للانفصال الذي
حصل بين الأمة والسلطة ، والذي أدى بالفقهاء إلى الابتعاد عن شئون
الحكم وسيئاته ، نتيجة لكل ذلك وجدنا الذين كتبوا في باب الإمامة ،
أو تناوؤوا شروط أهل الحل والعقد ، خففوا من شروطهم في أهل الاختيار ،
فلم يشترطوا العلم المؤدى للاجتهاد في الأحكام الشرعية ، واكتفوا بالعائلة
والحكمة والخبرة في شئون الحكم والسياسة .

وحق هؤلاء الذين عبروا عن « أهل الاختيار » بأهل الاجتهاد ،
إنما أرادوا أهل الاجتهاد في شئون الحكم . وذلك تنظير طبيعي لواقع
العصر المعاش .

ومن هنا كان « أهل الحل والعقد » حشد الأصوليين غيرهم عند علماء
السياسة الشرعية ، فأصبح مدلول أهل الحل والعقد أكثر اتساعاً مما قبل ،

(١) الإسلام حقيقة وشرعية - ص ٤٦٣ بمصرف ..

(٢) في كتابه « نظام الحكم في الشريعة والتاريخ » دار النفائس ، بيروت ١٩٧٤ ،
٢٣٥-١ .

فيشمل أهل الحل والعقد بالمعنى الأصولي وغيرهم من أهل الشورى من الوجوه والرؤساء والعلماء .

نخلص من هذا إلى أن المراد بأولى الأمر في الآيتين هو « أهل الشورى » أو « أهل الحل والعقد » وأن ذلك لا يشمل « الحكام والأمراء » .

وأن المقصود من الآية هو إطاعة ما يتفق عليه أهل الشورى أو ما يتفق عليه أكثريتهم ، وأن اتفاقهم « حجة » يجب أن يؤخذ بها ، وذلك حسبما للزاع وخروجاً من الخلاف .

ويمكن إضافة مقدمات أخرى ترجع هذا التفسير ، وهي كالآتي :

١ - أن طاعة الأمراء - في الآية ٥٩ من سورة النساء - إنما تكون وانجبة إذا علم بالدليل أنه حق وصواب وهذا الدليل هو الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا حكماً منفصلاً عن القسمين الأولين - أي القرآن والسنة - فلا يكون حينئذ استغناء فائدة جديدة ، ولكن إذا حملنا لفظ « أولى الأمر » على طاعة ما يتفق عليه أهل للشورى فقد استغناء فائدة جديدة لأنه ربما دل هذا الاتفاق على حكم لا يكون في الكتاب والسنة .

٢ - إذا حملنا لفظ أولى الأمر في الآية - ٥٩ من سورة النساء - على طاعة الأمراء اقتضى ذلك إدخال الشرط في الآية ، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، أما إذا حملناه على إجماع أهل الشورى أو اتفاق الأكثرية منهم لم تكن بحاجة إلى إدخال الشرط ، ومعروف أن ما لا يحتاج إلى الشرط أولى .

٣ - أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ « أولى الأمر » عليهم أولى (١) .

٤ - لم يستعمل القرآن الكريم لفظ « أولى الأمر » إلا بصيغة الجمع (٢)

(١) راجع الأوجه المذكورة : تفسير المنار ٥-١٨٤ نقلاً عن تفسير الإمام الرازي ، والإمام الرازي إنما يحمل لفظ أولى الأمر على إجماع أهل الحل والعقد كما سبق بيانه ، ويستلبد لذلك بوجوه أخرى .

(٢) الدكتور عبد الحميد عسلى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص ٢١٠ .

وذلك يوحى بأن المقصود هو جماعة أهل الشورى ولا يجوز حمل صيغة الجمع على الحكام لأن المفروض أن يكون الإمام واحداً ، فلو حملناهم عليهم لوجب طاعتهم والطاعة تستلزم إقرار التعدد .

٥ - إن المخاطبين بالآيتين ، أساساً ، هم جماعة المؤمنين الذين كانوا معاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن إلى جانب النبي صلى الله عليه وسلم أمير وحاكم ، فلم يكن إلا المهاجرين والأنصار وأهل الرأي من كبار الصحابة عليهم الرضوان الذين كان يستشيرهم النبي صلى الله عليه وسلم (١) .

٦ - القرآن يفسر بعضه ، ولهذا فإننا نفسر الآية ٥٩ من سورة النساء بالآية ٨٣ منها . وقد أوضحت هذه الآية الأخيرة أن أولى الأمر ، هم من لإلهم المرجع في مشاكل التشريع والتنظيم والسياسة في المجتمع ، وذلك لا يكون إلا لأهل الشورى .

وننتهى من كل ذلك إلى تقرير أن « أولى الأمر » هم « أهل الحل والعقد » وهم « أهل الشورى » وفي هذا يقول الشيخ أحمد هريدى (٢) :

(وأولو الأمر في الأمة هم أهل الرأي وقادة الفكر في كل جانب من جوانب حياتها ، أصحاب الاختصاص والتخصص والنظر والبحث في الشئون المختلفة . . تعرفهم الأمة ويعرفهم الرأي العام بأكارهم وإنتاجهم العلمى والفكرى وتوليهم الأمة ويوليهم الرأي العام الثقة والتقدير) .

ثالثاً - أهل الشورى في العصر الحاضر :

يرى معظم الباحثين الذين كتبوا في هذه المسألة أن أهل الشورى في العصر الحاضر هم « كبار العلماء وأهل الاختصاص والخبرة ورؤساء الجند والزعماء ، بالإضافة إلى أعضاء المجالس النيابية المنتخبة » .

(١) تفسير المنار ١١-٣ .

(٢) نقلاً عن الدكتور محمود حلى - نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة . ص ٦٨ وقد نقله من « مذكرات نظام الحكم في الإسلام للشيخ أحمد هريدى ص ١٠٨ .

وهذا القول فى حاجة إلى توضيح وتحديد .

فحيث المجتمعات التى لم تبلغ درجة كبيرة من التطور الحضارى ولم تأخذ بالانتخابات وسيلة لمعرفة من يتمتع بالثقة الشعبية ، فى هذه المجتمعات لا يزال الزعماء والأعيان يمثلون طوائفهم عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعى أو الاختيار الطبيعى ، وكذلك أهل الفقه والعلم لم نفوذهم الاجتماعى ومكانتهم الكبيرة بين جماعاتهم ، والجهات الرسمية تعترف لهم بهذه الصفة فى المجتمع .

وهنا فى مثل هذه المجتمعات فلا مفر من القول بأن هؤلاء الزعماء والعلماء والأعيان . إنما يمثلون أهل الشورى العامة .

ولكن حيث المجتمعات التى تمخط هذه المرحلة من بساطة الحياة إلى درجة من التطور السيامى واتسعت رقعتها وزاد عدد سكانها ، وتطلب الأمر لإجراء الانتخابات لمعرفة من يفوز بثقة الأمة .

فى هذه المجتمعات التى تأخذ بنظام الانتخاب فإن أهل الشورى العامة هم « أعضاء المجالس النيابية المنتخبة » .

أما أهل الاختصاص والخبرة والعلم ، فهؤلاء لا يمثلون أهل الشورى العامة ، وإن كانوا يمثلون أهل الشورى الخاصة أو الفنية .

وأساس هذه التفرقة هو (صدق التثيل) وهو المعيار الصحيح للحكم فى مسألة من هم أهل الشورى ، حيث قررنا أن أهل الشورى فى العهد النبوى والراشدى اكتسبوا هذه الصفة لأنهم يمثلون جماعاتهم ، فكان الواحد منهم يكتسب هذه الصفة عن طريق علمه أو خبرته أو سابقته فى الإسلام أو زعامته للقبيلة ، وحقاً لم يكن هناك انتخاب بالمعنى المعروف ، ولكن هؤلاء كانوا محل الثقة والرضا من قبل الأمة ، وكان هؤلاء يبرزون عن طريق القانون الفطرى السائد فى ذلك الوقت وهو قانون الاختيار الطبيعى ، وأما حيث حل نظام الانتخاب محل الاختيار الطبيعى فالمجالس النيابية هى التى تمثل أهل الشورى العامة .

وقد يقال إن المجالس النيابية لا تضم صفوة الخيرة وأهل الاختصاص والعلم ، وذلك لأن هؤلاء لا يجيدون حرفة الانتخابات ولا يجيدون الدعاية لأنفسهم ، وقد لا يدخون في مثل هذه الممارك الانتخابية ضناً بأنفسهم وعلمهم وكرامتهم ، وهذا صحيح ولكن التخصص العميق ليس ضرورياً في الممثل الشعبي ، وقد يكون مثل هذا التخصص حاجزاً وصارفاً له عن معرفة المشاكل اليومية نتيجة لانصرافه إلى دراساته وبحوثه وانكبابه عليها . ولذلك فإنه يفضل في الممثل الشعبي الثقافة العامة والإلمام بمعاينة الأفراد اليومية في سعيهم وقضاء حوائجهم .

المبحث الثاني

شروط أهل الشورى وأسلوب اختيارهم

شروط أهل الشورى :

جاء في الحديث الشريف : « المستشار مؤتمن » (١) .

وقد ذكرنا أن الإمام الماوردي اشترط فيهم : العدالة الجامعة لشروطها ،
والعلم في شئون الحكم ، والرأى والحكمة .

وكذلك فقد اشترط الإمام النووي فيهم : « صفة الشهود » كالإسلام
والحرية والتكليف وألا يكون متهماً في شهادته .

وعرفنا أنهم لا بد أن يتمتعوا برضا الأمة وقتها .

(١) روى هذا الحديث عن علي وجابر بن سمرة ، ومرة بن جندب ، وأبي الهيثم بن
التيهان ، والتمسان بن بشير ، رواه عنهم الطبراني ولكن سنة كل هؤلاء ضعيف ، كما قال
صاحب مجمع الزوائد ٩٦-٨٨ ورواه أحمد عن ابن مسعود والمصري عن عائشة . وأصحاب
السنن الأربعة عن أبي هريرة مرفوعاً . وقال الترمذي حسن صحيح غريب . راجع كشف
الظلال ٢٠٥-٢٠٢ ، نسخة الأحقفي ٢٧-٢٧ و ١٠٨-٨٨ ، ونهضة القدير ٢٦٨-٦ .
وقد صح الحديث عن طريق أبي مسعود الأنصاري الذي رواه ابن ماجه فقد قال فيه أبو بصير
في زوائده :

(إسناده حديث أبي مسعود صحيح ، ورجاله ثقات) .

راجع في ذلك عمدة القدير بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ٦٤٠-٣ وكذلك صح الحديث عن
طريق عبد الله بن الزبير والذي رواه الطبراني والبخاري . فقد قال صاحب مجمع الزوائد ،
رجاله رجال الصحيح ٩٦-٨

وبعبارة أخرى ، نستطيع تلخيص هذه الشروط في الآتي :

١ - الأخلاق الدينية الفاضلة .

٢ - المتقافة الصامة .

وعلى هذا فلا نتفق مع الرأي القائل بأن مسألة شروط أهل الشورى ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصلدها قواعد جامدة ، وإنما يتقرر الرأي فيها بناء على ما تقتضيه ظروف البيئة (١) .

لا نرى هذا القول على إطلاقه إذا أريد بالجمود ما يشمل العنصر الأخلاقي ، فهو عنصر دائم في الإسلام .

ونتحدث فيما يلي عن كيفية اختيار أهل الشورى ثم كيفية الاستمانة برأى أهل الخبرة والاختصاص والعلماء .

(١) د. عبد الحميد محول : المرجع السابق ص ٦٠٠ .

أولاً : كيفية اختيار أهل الشورى

نجد في هذه المسألة عدة آراء ، فبعضهم يرى الخطأ بنظام الانتخاب ، والبعض الآخر يركز على ظاهرة التدرج الاجتماعي ، وهناك من ينادى بأسلوب التعيين ، وآخرون يرون المزج بين أسلوبي التعيين والانتخاب . وفيما يلي بيان هذه الآراء :

١ - الانتخاب كوسيلة لمعرفة أهل الشورى :

ويرى أنصار هذا الرأي أن حكم الشورى يقتضى أن يشترك الشعب جميعاً في عملية إجابة أهل الشورى ، غير أن وسيلة إجراء هذه العملية متروكة لاجتهاد كل جيل ، حيث أنه لم يرد في شأن هذه الوسيلة نص قرآني أو سابقة مستقرة في عهد الراشدين ، والمهم أن يأتي مجلس الشورى عن طريق الانتخاب من قبل عامة الشعب ، وأما القول بأن الخلفاء الراشدين لم يعرفوا أسلوب الانتخاب فيرد عليه ، بأننا في كل جيل مفروض علينا أن نطبق مبدأ الشورى في ضوء ظروف كل عصر ، فلا تنقيد بتطبيق بشري سابق يختلف ظروف عصره عن ظروف عصرنا (١) . وكذلك ، لو أمعنا النظر في طبيعة تكوين المجتمع الإسلامي الأول لتبين أن الخلفاء الراشدين طبقوا مبدأ الشورى فيما يقتضيه من انتخاب أهل الشورى تطبيقاً صحيحاً يناسب وظروفهم وذلك عن طريق الانتخاب الطبيعي بحيث لو كان هناك انتخاب بالمعنى المعاصر لما نجح غيرهم .

ويضيف هؤلاء أنه في المجتمعات المعقدة كمجتمعنا لا يمكن أن يتم تعرف رأى الأمة ، وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام ، إذ أنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزاياء المرشحين (٢)

(١) د. محمد عبد الله العربي - نظام الحكم في الإسلام ، ص ٨٤ .

(٢) الأستاذ محمد أمجد : نتائج الإسلام في الحكم ص ٩٠ .

ويردون على أنصار أسلوب الصيغ بأنه فضلاً عن أن الحاكم لا يستطيع بمفرده الوصول إلى خيار الناس وفضلاتهم ، فإن هذا الأمر الخطير لا يمكن أن يترك بيد الحاكم الفرد مهما كانت عدلته ونزاهته ، وكما أن الله سبحانه وتعالى أمرنا أن نعالج أمورنا على أساس الشورى فكل ذلك عملية تأسيس مجلس الشورى نفسه يجب أن يتمثل فيها هي الأخرى معنى الشورى على أتم ما يكون (١) .

ويقول الأستاذ أبو الأهل المودودي :

(أما تبين من يحوز ثقة المسلمين ، فالظاهر في بابه أنه لا يمكن أن يختار له اليوم نفس ذلك الطريق الذي اختاره المسلمون في بدء الإسلام ، خاصة وأن ما يواجهنا اليوم من العقبات والمشكلات ، لم يواجهها الناس حينذاك . . فيجوز أن نستخدم اليوم على حسب أحوالنا وحاجتنا كل طريق مباح يمكن به تبين من يحوز ثقة الأمة .

وأضاف : ولا شك أن طرق الانتخاب في هذا الزمان هي أيضاً من الطرق المباحة ، بشرط أن لا يستعمل فيها الحيل والوسائل المرفوضة (٢) .

٢ - اختيار أهل الشورى عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي :

وخلاصة هذا الرأي كما يوضحه أستاذنا الدكتور مصطفى كمال وصفي أن الأفراد يتدرجون في المجتمع حسب الصفات التي تؤهلهم للرق المناسب للمجتمع ، وهذه الصفات تختلف حسب المبادئ التي تسود في المجتمع ، ففي المجتمع الرأسمالي مثلاً يتدرج الأفراد ارتفاعاً حسب كفايتهم في طرق جمع المال وأساليب تحصيل الثروة والمنفعة ويكون أعلامهم أقدرهم في ذلك . وفي المجتمع الشيوعي يتدرج أهل الشر حلوا فيه بمقدورهم على الشر .

وفي المجتمعات العقيدية أو المذهبية يتدرج الأفراد صعوداً حسب درجتهم العقيدية ، فإن صاحب المبدأ يحظى بين أقرانه بالإعجاب فيسيطر على مشاعرهم ويتسم بينهم مكانة مرموقة ما زالت تعلق به في السيادة بينهم

(١) الأستاذ محمد أسد : المرجع السابق ص ٩١ .

(٢) نظرية الإسلام وحده ص ٢٩٠ .

﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (١) . و ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (٢) . وقال عمر بن الخطاب : (تفقهوا قبل أن تسودوا) أى استعداداً لمراكز السيادة . وقد قيل : (كيفما تكونوا يولى عليكم) وقانون التدرج الاجتماعى ملحوظ فى الإسلام تماماً ، فقد خرج من صفوف الأرقاء والموالى ناس وصلوا إلى مصاف الوزراء والأمراء والعلماء . . وسرى أن هذه الظاهرة تحمل مشاكل ظلت غامضة على الأنهام فى تكوين هيئة أهل العقد والحل وتعيين الإمام الأكبر . فإن هؤلاء تعينوا من تلقاء أنفسهم عن طريق التدرج الذاتى فى المجتمع طبقاً لهذه الظاهرة دون حاجة لإجراءات الترشيح والتعيين .

والقاعدة الشعبية الإسلامية هى المساجد ، فإن مسجد الحى يشبه أن يكون الوحدة الشعبية الأولى التى يتكون من تعددها القاعدة الجبلية العامة للشعب الإسلامى . وفى هذه الوحدة وهى المسجد تقوم العلاقة على أسس من النظام والوحدة .

وطبقاً لقانون التدرج الاجتماعى تخرج هذه القاعدة طائفة من أهل الحل والعقد ، ذوى رأى والاختيار فى شئون جماعة المسجد وهم الذين يرجع إليهم المصلون فى شئونهم المشتركة ويهرعون إليهم فى نوائبهم وهذه الوحدات تعالوها وحدات أكبر هى المساجد الجامعة ، التى تقام فيها الجمعة وفيها يلتقى أفراد الوحدات الأولى كل أسبوع فى جماعة أكبر ويخرج منهم مستوى أعلى من أهل الحل والعقد الذين يسوسون المدينة أو المصر الذى فيه هذا المسجد ويتولى الأمير إمامة الصلاة فيها ، ثم يلى ذلك الوحدة الكبرى المسجد الجامع بالعاصمة الذى يؤدى الإمام الأكبر فيه صلاة الجمعة ، وحوله وزراؤه ووجوه القوم من العلماء وأهل رأى الذى نصح أمرهم وعلا ذكرهم من مختلف الأقاليم ، وهم الذين يتألف منهم مجلس الشورى الطيبى للإمام (٣) .

(١) من الآية ١٣ من سورة الحجرات .

(٢) من الآية ١١ من سورة المجادلة .

(٣) استاذنا الدكتور مصطفى كمال وصى - المشروعية فى النظام الإسلامى - القاهرة

١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٦٦ بصرف .

المناسبة :

إذا كان أسلوب الاختيار الطبيعي هو الأسلوب السائد قديماً . وقد تم عن طريقه ، ظهور أهل الحل والعقد أو « أهل الشورى » إلا أننا لا نراه أسلوباً مناسباً للمجتمعات المعاصرة التي بلغت من التعقيد والتشابك حداً استلزم اللجوء إلى أساليب أخرى مناسبة كنظام الانتخاب .

على أنه يمكن لهذا الأسلوب أن ينتج آثاره في المجتمعات البسيطة إذا توفرت الظروف الملائمة .

٣ - اختيار أهل الشورى عن طريق التعيين :

يقول الدكتور محمد رأفت عثمان : (إن تشكيل مجالس للشورى بانتخابات تجري ليس وسيلة مأمونة لما في هذه الوسيلة من عيوب . . . والرأى الذى نراه أن يختار رئيس الدولة أعضاء مجلس الشورى بناء على استفاضة أخبار فضلهم وتقدمهم على من عداهم في النواحي التي سيستشارون فيها ... إلخ (١)) .

ونوقش : بأنه مهما كانت عيوب الانتخاب فلإنها أهون وأقل شراً من عيوب التعيين ، فضلاً عما ذكرناه من صعوبة الوصول إلى أمثال هؤلاء بغير طريق الانتخاب .

وكذلك صعوبة تحقيق العدالة في مسألة التعيين .

وقد أثار إلى (بحوث في وظيفة المساجد في المجتمع المعاصر - ألفت في المؤتمر الإسلامى الخامس لمجمع البحوث الإسلامية - (فبراير ومارس ١٩٧٠) للأستاذ الشيخ عبد الله المد والدكتور سيد موسى .

وراجع للدكتور مصطفى كمال وصفي - النظام الإدارى الإسلامى ط ١٩٧٤ ص ٦٨ - ١٥٨ والنظام الشورى في الإسلام (مكتبة ودية ١٩٧٤) ص ١١٤ - ١١٥ و ٧٢ وكتابه السلطة الشعبية في نظام الإسلام ، ط ١٩٦٩ ، ص ٢٢ - ٢٣ . وكتابه السعور الإسلامى ، يوليو ١٩٧٤ .

(١) الدكتور محمد رأفت عثمان - رسالة الدولة في الفقه الإسلامى دار الكتاب الجامعى ١٩٧٥ - (رسالة دكتوراه) ص ٣٦١ .

ومن ناحية أخرى فإن لهذا الأمر أهمية وخطورة تستوجبان عدم ترك هذا الأمر بيد الحاكم الفرد .

٤ - نظام الاختيار قبل الانتخاب :

وحاصله - كما يلعب إليه الدكتور عبد الحكيم حسن العلي - صفتان : صفة الاجتهاد في حملة شهادة معينة علماً بأن الاجتهاد إنما مجاله سائر فروع المعرفة كالشريعة والطب والهندسة والزراعة والاقتصاد والفنون . فكل من وصل إلى مرتبة معينة من المعرفة في أحد هذه الفروع بالحصول على الدرجة العلمية المقررة مع توفر باقي شروط الاجتهاد ، يعتبر مجتهداً .

ولما كان عدد هؤلاء وأولئك ليس ثابتاً بل هو عرضة للزيادة بمرور الزمان ، كما أنه مما هو معروف أن الهيئة التشريعية تكون محدودة العدد لإمكان إجراء المناقشة وأخذ الرأي ، فإنه يرى أن يجري الاقتراع العام بين أفراد الشعب لاختيار أعضاء الهيئة التشريعية من بين هؤلاء الأشخاص . وبذلك يمكن الجمع بين توفر المؤهلات العلمية في أعضاء الهيئة التشريعية وبين انتخابهم من أفراد الشعب بالطريق الديمقراطي . ولن يكون ذلك بدءاً في النظم الدستورية المعاصرة ، فهناك نظام الاختيار قبل الانتخاب الذي يتم فيه الانتخاب على درجتين ، وهناك نظام التمثيل الحرفي وتمثيل المصالح . كما تتطلب دساتير بعض الدول شروطاً في الناخب كالتنصيب المالي وشرط التعليم وتنص بعض التشريعات على شرط الذكورية ومعناه أن يتولى ترشيح الشخص لعضوية البرلمان عدد معين من الناخبين وتستلزم بعض الدساتير موافقة إحدى الهيئات على الترشيع للمجلس التشريعي .

وعلى ذلك فإن هذه الطريقة تكفل مزايا النظام الإسلامي مع تحقيق النظام الديمقراطي لاختيار الهيئة التشريعية (١) .

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العلي - الحريات العامة - ص ٥٧٧ - ٥٧٨ - وانظر الأستاذ هاني أحمد الدردري - تشريع بين الفكرين الإسلامى والى - ص ٨١ من هذا الرأي .

المنافسة :

أنه لا ينبغي أن نظام التمثيل الحرقي ونظام تمثيل المصالح نظامان منتقدان . وكذلك اشتراط التصاب المالى فى الناخب (١) ، وإذا كان اشتراط مجرد القراءة والكتابة فى الناخب لم يسلم به أصحاب الاتجاه الديمقراطى ، وإذا كانوا قد اتفقوا على ضرورة القراءة والكتابة فى المرشح ، وإذا كنا قد تشددنا قليلا واشترطنا « الثقافة العامة » فيه - ومع ذلك فنحن معرضون للانتقاد - فكيف نأتى لاشتراط شهادة معينة متخصصة .

إن هذا اتجاه غير مقبول ونوع من الوصاية مرفوض من قبل أصحاب الاتجاه الديمقراطى .

وقد قلنا - سابقاً - أن التخصص العميق حجاب وإذا كان المطلوب هو الاستفادة من جهود الكفاءات وأصحاب التخصصات فهذا يمكن عن طريق المجالس الفنية كما سيأتى ، ولا داعى لمصادرة حق الأمة فى الاختيار والترشيح .

وقد ذهب إلى رأى قريب من رأى السابق الأستاذ هانى أحمد الدرديرى ، فهو بعد أن استعرض اقتراح فضيلة الشيخ زكريا البرى وكذلك اقتراح الدكتور سليمان الطماوى (وسندكرهما فيما بعد) . يقول أنه من الممكن المزج بين الاقتراحين ويخلص إلى الآتى :

١ - أن يقوم الحاكم باختيار جماعة تأسيسية ممن يستشعر فيهم أهلية الاجتهاد ، وهذا إذا كان الحاكم مجتهداً بنفسه وإلا فيفوض من يراه على قبة الاجتهاد .

٢ - أن تقوم هذه الجماعة التأسيسية بتلقى بحوث من يستشعرون فى أنفسهم أهلية الاجتهاد ومناقشتهم فيها وإقرار من يستأهل للاجتهاد بالفعل .

(١) أستاذنا الدكتور محمود حلمى « المبادئ الدستورية العامة » دار الفكر العربى ١٩٦٤ ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

٣ - أن يقوم هؤلاء المجتهدون الذين اعترف لهم بأهلية الاجتهاد من الجماعة التأسيسية بترشيح أنفسهم عن دوائر انتخابية يحددها الحاكم . وتم المفاضلة بين هؤلاء المرشحين بواسطة الاقتراع السري العام حتى يتسنى لعامة المسلمين انتخاب من تراه أعلم بمصالحها وأحوالها من المجتهدين .

٤ - يتكون من المنتخبين المجلس الاجتهادى العام .

٥ - أن يوكل إلى هذا المجلس الاجتهادى فيما بعد هذا التشكيل الأول ، النظر فى أسلوب تشكيه فيما بعد (١) .
ويوجه إلى هذا رأى نفس النقد السابق .

(١) الأستاذ هانى أحمد الدردري - التشريع بين الفكرين الإسلامى والمسمى -

١٩٧٦ م ص ٨٤-٨٣ .

ثانياً: كيفية الاستعانة برأي أهل الخبرة والاختصاص والعلماء

تعددت الاقتراحات في هذا الصدد ابتداء من فكرة وجود مجلس آخر من ذوى الكفاءات بجانب المجلس المنتخب ، إلى تعيين بعض الكفاءات في المجلس النيابي . . وكل ذلك لإمكان رفع مستوى المجالس النيابية وتعويض النقص وسوء الاختيار الذي قد يؤدي إليه الاقتراع العام .

ولكن ننبه - بادئ ذي بدء - إلى أن هذه الاقتراحات لن تعالج - جديراً - هذه المسألة . فساوئ الديمقراطية تعالج بمزيد من الديمقراطية عن طريق زيادة الوعي الذي يأتي عن طريق الحريات الحقيقية لوسائل الإعلام والأحزاب .

وفي هذا يقول الأستاذ الدكتور القطب محمد طبلية (ومع ذلك ، ومن التجارب فإن أخطاء الشعوب في هذا الشأن أهون من الوصاية عليها . والتجربة (الصواب والخطأ) في ظل حرية حقيقية ، كفيلة بتصحيح الخطئ وتسديدها نحو الطريق الأحسن . إن هذه الحرية الحقيقية جديرة بأن تشد إلى الميدان العناصر الصالحة وليس قيلاً على هذه الحرية إسقاط عضوية كل من يلجأ في « الدعاية الانتخابية » أو تلايس انتخابه وسائل أو إجراءات منافية للتعالم الدينية . . فكما تكون الغاية شريفة فالوسيلة لا بد أن تكون كذلك (١) .

وقد ظهرت هذه الاقتراحات بمناسبة ازدياد المد الشعبي المطالب بتطبيق الشريعة وتعديل ما يتألفها في التشريعات الحالية خاصة وأن المشرع الوضعي نص في الدستور على أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع .

(١) للدكتور القطب محمد الطيب - الإسلام وحقوق الإنسان ، ص ٦٣٥ .

وفيا على عرض هذه الاقتراحات ::

الاقتراح الأول :

وهو للدكتور محمد أحمد خلف الله وخلاصته الآتى :

« تستطيع الحكومة أن تعدل فى القانون الأساسى وتجعل عدد الأعضاء فى مجلس الشعب ضعف عدد الدوائر الانتخابية . ويختار الأهالى ممثلهم عن طريق الانتخابات العامة . ويختار النقيبون أو تختار الحكومة مجموعة من أصحاب الاختصاص ممن ينطبق عليهم معنى أولى الأمر ، وتشكل اللجان البرلمانية من أصحاب الاختصاص للذين اختارهم النقابات المهنية أو اختارهم الحكومة مضافاً إليهم بعض المختارين عن طريق الانتخاب العام . وفى هذا النظام تصبح سلطة أولى الأمر موجودة ويصبح الأساس القرآنى للشورى موجوداً .

وفى مثل هذه الحالة تكون علميين مؤمنين ، تجمع بين ما وصلت إليه الحضارة الحديثة وما وضعه القرآن الكريم من أساس » (١) .

ويشابه هذا الاقتراح بعض الآراء التى ترى أنه إذا لم تسفر الانتخابات عن الفوز بعدد مناسب من كبار رجال الفقه الإسلامى وعدد مماثل من كبار رجال القانون ممن لم اهتم خاص بالشرعة الإسلامية ، فلا بأس من تدارك ذلك عن طريق التمييز على ألا يزيد عدد المعيينين عن حد معقول (٢) .

وعلى مثل ذلك ينص فضيلة أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى حيث يقول : (كما يجب أن تكون فى المجالس التشريعية هيئة من الفقهاء القادرين على الاستنباط والاجتهاد تعرض عليها القوانين ، لترى مدى شرعيتها أو مخالفتها) (٣) .

(١) الدكتور محمد أحمد خلف الله - الكاتب يوليو ١٩٧٣ العدد ١٤٨ - ١٣ ص ٨٠ .

(٢) الدكتور القطب محمد القطب - الإسلام وحقوق الإنسان - ص ٩٢٥ .

(٣) الدكتور يوسف القرضاوى - الحلول للمتوردة وكيف جنت حل لمتنا - (بيروت

١٩٧١) ص ٧٧ - ٧٨ .

وهكلا بينا بقضى الاقتراح الأول بأن يكون الأعضاء الذين تعيينهم الحكومة أو تخارهم نقاباتهم مسؤولاً للأعضاء المنتخبين نرى الاقتراحين الآخرين اكتميا - بعدد معين - لم يحداه .

وبينا نجد الاقتراح الأول لم يحدد الأعضاء المعينين بأن يكون من رجال الشريعة أو القانون بل أطلقه ليشمل مختلف التخصصات نجد التحديد يعلماء الشريعة والقانون في الاقتراحين الآخرين ..

وعيب هذه الاقتراحات هو التمييز والقيود المفروضة من قبل السلطة بما يبعدها عن روح الديمقراطية . فضلا عن أننا لم نعين مدى إلزامية آراء هؤلاء الأعضاء المعينين . إلا أن أحدهم أطلق على هؤلاء الأعضاء المعينين ما يسمى باللجنة التشريعية . وقال والعادة أن تأخذ المجالس بما تنتهى إليه لجانها المتخصصة ، ويمكن النص على أنه إذا لم ير المجلس الأنخذ بما جاء في تقرير لجنته التشريعية فيجب ألا يتم ذلك إلا بأغلبية خاصة ، كما يمكن لرئيس الدولة كذلك استعمال « حق الاعتراض » فإذا أصدر القانون رغم ذلك طعن فيه « بعدم الدستورية » أمام محكمة عليا يكون لها الحق في إلغاه ما جاء فيه مخالفاً للشريعة الفراء (١) ..

(٢)
وواضح من هذا أنه يريد أن يعطى لبعض الأعضاء مكانة خاصة في المجلس النيابي ، والأصل هو المساواة في التمثيل ، ويريد أن يجعل من اللجنة التشريعية المؤلفة من أعضاء معينين مقاماً أعلى من الأعضاء المنتخبين . وهذا وضع غريب (٣) في الحياة الديمقراطية .

الاقتراح الثاني :

وهو للأستاذ زكريا البري ، فقد استخلص من مبدأ الإجماع وسيلة علمية قابلة للتطبيق إذ يقول :

أولاً : أن يكون أمر تحديد الشروط التي يجب تحقيقها في المنتخبين واختيارهم من أهل الذكر والصالح موكولا لولي الأمر ، مع

(١) الدكتور القلبي - الإسلام وحقوق الإنسان ص ٦٣٦ .

العناية والدقة في اختيارهم ممن تحققت فيهم أهلية الاجتهاد ،
وليس هنالك في أول الأمر - وسيلة عملية أخرى ، ثم يكون
الأمر في ترشيح المجتهدين فيها بعد موكولا لجماعة المجتهدين .

ثانياً : أن يكون بجانب هؤلاء مستشارون وخبراء في كل علوم الحياة
وفنونها للرجوع إليهم في حدود اختصاصهم إذا اقتضى الأمر
ذلك ، والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ فاستألفوا أهل الذكر إن
كنتم لا تعلمون ﴾ .

ثالثاً : أن تقوم بذلك كل دولة إسلامية على انفراد أو تقوم به من الدول
التي يتيسر تعاونها واجتماعها إلى أن تزول العقبات المصطنعة
أمام الوحدة الإسلامية ..

رابعاً : أن يؤخذ عند الاختلاف ، برأى الأكثرية ، فإنها أقرب للصواب .
خامساً : أن يأمر الحاكم بتنفيذ هذا الرأي في المسائل الاجتماعية العامة حتى
تكون له الصفة القانونية الملزمة . . . وبذلك نتمتع في تعرف
الحكم الشرعي على التشريع الجماعي الذي يتولاه أهل الحل
والعقد في الأمة لا على الإجماع بالصورة التي رأها جمهور
العلماء ... إلخ » (١) .

المنالشة :

واضح إذن أنه يريد أن يجعل من جماعة المجتهدين بديلاً للمجلس
التبائي ، ولا يكفي أن يكونوا مجرد مجلس استشاري مساعد للمجلس التبائي
وهذا فضلاً عن أنه يهمل البناء الديمقراطي فإنه يتطوى على عيب جوهرى
آخر وهو أن التخصص العميق حجاب وحاجز عن إدراكهم لمشاكل
مجتمعهم . وإذا أراد القيام على الفقهاء القنداء وعلاجهم لشؤون مجتمعهم ،
فهو قياس مع الفارق ، فلذلك مجتمع بسيط له مشاكله البسيطة ، ولذلك

(١) الأحاد ذكرها البري - أصول الفقه الإسلامى - الجزء الأول ، الطبعة الأولى

كان الفقهاء أقدر من أن يعالج مثل هذه المشاكل . أما والحال قد اختلف .
والعلوم تشعبت وتفرعت فلا نستطيع أن نقول . أن أهل الاختصاص هم
أقدر على علاج مشكلات الجماهير اليومية^(١) .

الاقتراح الثالث :

وهو للدكتور سليمان محمد الطماوي ، فهو يقترح في محاولة للتقريب .
بين الوضعين الشرعي والمعاصر في التشريع ويقول : .
(ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقتضي أن يتولى الشعب حكم نفسه .
عن طريق ممثليه ، فإنه من الممكن عندنا أن يوفق بين الوضعين على
النحو التالي :

إن الصفات التي يتعين توافرها في المجتهد لا يمكن اكتسابها في الوقت
الحاضر إلا لمن تلقى قدرًا معينًا من الثقافة . ولما كانت الدولة هي التي تشرف
على التعليم في الدولة الحديثة ، فإنه من الممكن حصر صفات الاجتهاد في
حملة شهادة معينة تعترف بها الدولة رسميًا ، بعد التثبت من أن تلك الشهادة
لا تمنح إلا لمن يصل إلى مرتبة الاجتهاد ، ثم يتكون من حملة هذه الشهادة
مجلس استشاري تعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة
التشريعية إصدارها ليتقرر مدى مطابقتها للأصول العامة في التشريع
الإسلامي ، ثم يعرض هذا الرأي على السلطة التشريعية قبل أن تقرر التشريع
بصفة ملزمة . وهذا الحل لا يجافي بحال من الأحوال الأصول الدستورية
الحديثة ، لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين في أداء عملها بأراء
الفنيين والمتخصصين لتغطي ما في أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط
التخصص الفني في المرشحين . ولهذا تعدلت المجالس الفنية على مستوى
الدولة في مختلف المجالات . . ولا محل للقول بأن مثل هذا الحل سيفرض .
وصاية على البرلمان وأن من شأنه أن يجمد التطور لأن رأى الجهة التي

(١) لعل خير من كتب في هذا الموضوع هو الأستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان في بحثه
التفيس (أهل الحل والمقد: من هم) في مجلة العربي يوليو ١٩٨٠ ... إذ يقول: (فالشان في هؤلاء
الذين توفروا على العلم وترفغوا لطلبه وأقنوا فيه أعمارهم أن يكونوا بطبيعة حياتهم وظروفهم
بميدن عن الالتصاق بالواقع الاجتماعي).

تقترحها سيكون رأياً استشارياً من حيث المبدأ ، يقتصر أثره على تبصير السلطة التشريعية بحكم الشريعة من حيث المبدأ في التشريع المقترح ، ولقد رأينا أن معظم التشريعات العصرية لا تتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية كما شهد بذلك المهتدون من رجال العصر كما أوضحنا فيما سلف ، ولما كانت المبادئ التي فرضها الإسلام تقف عند الأصول الكافية وتتسع لما فيه مصلحة الناس فلإنها لن تكون عقبة في سبيل التطور (١) .

وهذا اقتراح بناء ، ولكن لا نرى قصر عضوية المجلس الاستشاري على المهتدين في الشريعة ، فقد وصلت المشاكل من التعقيد إلى درجة أن نطلب الأمر اشتراك جميع التخصصات الأخرى . فإنا من مشكلة إلا وطا جوانها الدينية والاجتماعية والاقتصادية بل وحتى النفسية . ومن ناحية أخرى لم يشترط صاحب الاقتراح شرط (الإلزام) على أساس أن معظم التشريعات العصرية لا تتنافى - في الغالب - مع أصول الشريعة ، ولكننا لا نرى بأساً في أن نجعل قرارات هذا المجلس ملزمة لأنها تعطى فاعلية وجدية أكثر . . ولهذا فلإننا سنختار الاقتراح الأخير الذي سنفضله لأنه خلا من هذه الاستلزمات .

الاقتراح الأخير :

وقد اقترحه أستاذنا الدكتور محمود حلمي في محاضرة له . وهذه خلاصة له .

(مع ازدياد المد الشعبي المطالب بالتمسك بالدين واستلزام أحكامه لتنظيم شؤون المجتمع المعاصر رأى المشرع الوضعي - استجابة للشعور العام - أن يصدر الدستور الأخير متضمناً نصاً يقضي بأن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع - بعد أن كان يكفي بالنص على أن الإسلام دين الدولة الرسمي - في ظل المساطر السابقة - .

وقد كان المشرع جاداً هذه المرة في تطبيق الشريعة وتعديل ما يتألفها

(١) الدكتور سليمان الطلوعى - السلطات الثلاث . ص ٣٠٧ - ٣٠٩ .

في التشريعات ، فراح يتلمس طريقاً لذلك . وقد ازداد التساؤل عن كيفية تطبيق الشريعة مع عدم المساس بالبنیان الاجتماعی والسیاسی القائم وتجنب الأضرار الناشئة عن التعديل إذا ما تم ذلك مرة واحدة . فرأى الكثيرون أنه لا بد من مراعاة التدرج باعتباره الأسلوب الأمثل الذي يحقق ذلك) . وبعد ذلك عرض الدكتور محمود حلمي اقتراحه وهو إنشاء مجلس استشاري ملزم وفيما يلي تفصيل الفكرة :

١ - يتكون هذا المجلس من أفراد - يعينون - حائزين على أعلى الدرجات العلمية ولهم خبرة طويلة في تخصصاتهم وتشمل هذه التخصصات الدينية والمستورية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية ... إلخ .

٢ - وظيفة هذا المجلس مقصورة على إبداء الرأي من ناحية الحل والحزمة في مشروعات القوانين المحالة عليه من المجلس النيابي .

٣ - يكتفي الأغلبية في إصدار قراراتها .

٤ - تكون هذه القرارات ملزمة للمجلس التشريعي . وليس في ذلك وصاية على المجلس التشريعي باعتباره - السلطة التي لا يعلوها سلطة أخرى - وإنما تطبيقاً للنص الدستوري والنظام العام القاضي بعدم دستورية الخروج على أحكام الشريعة ، فالمجلس التشريعي نفسه مقيد بهذا النص ، فإذا وافق على قرار يخالف له كان قابلاً للطعن أمام المحكمة العليا وحينئذ سيستشير المحكمة العليا هذا المجلس المختص وتقضى وفق ما يراه هذا المجلس . بل نقول أنه حتى لو لم ينص على (الإلزام) فإن المجلس التشريعي سيتضادى الموافقة على مثل هذا القانون الذي سيسبب له الحرج عند الطعن فيه بالخالفية الدستورية . فسواء نص على أن رأى المجلس الاستشاري ملزم أو غير ملزم ابتداء وملزم في النهاية فإن المقصود من الإلزام حاصل على كل حال .

٥ - بالنسبة للتشريعات المعمول بها حالياً والتي تخالف الشريعة في بعض منها ، تتخير المسائل التي يمكن إلغاؤها بدون أن يحدث أضراراً بالمصالح العام فيطعن فيها أمام هذا المجلس .

المبحث الثالث

موقف الإسلام من حق عضوية المرأة لمجلس الشورى

إن هذا الحق يتفرع عن أصل عام هو « حقوق المرأة السياسية في الإسلام » ، والمقصود بها « تلك الحقوق التي يشترك الأفراد بمقتضاها في شئون الحكم والإدارة - كحق الانتخاب ، وحق الاشتراك في استفتاء شعبي وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة وحق التوظيف » .
ولذلك لا بد من مناقشة هذا الأصل العام . ه ونجد في هذا المجال ثلاث اتجاهات :

الاتجاه الأول :

وهو لجمهور الفقهاء القندائى وبعض المعاصرين وحاصله عدم إعطاء المرأة هذه الحقوق مطلقاً .

الاتجاه الثانى :

وهو لمعظم علماء الشريعة المعاصرين وهم يرون أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية باستثناء رئاسة الدولة ، ولكنهم يرون أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاوله فعلية .

الاتجاه الثالث :

وهو لبعض العلماء المعاصرين وهم يرون أن الإسلام لا يحرم المرأة من الحقوق السياسية مطلقاً ، وأن المسألة (اجتماعية سياسية) ولذلك فيجب ترك حل هذه المسألة تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (١) .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، يلهى نظام الحكم في الإسلام ص ٩٠٠ .

المطلب الأول

أدلة الفريق الأول

أولاً - من القرآن الكريم :

١ - قوله تعالى ﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾ (١) .

فهو قد حصر القوامة في الرجال لأن المبتدأ المعروف بلام الجنس منحصر في خبره إلا أنه هنا حصر إضافي أى بالنسبة للنساء فعناه « القوامة للرجال على النساء لا العكس » (٢) .

والمجالس النيابية إنما تقوم مقام « القوام » لجميع الدولة لأنها ليست وظيفتها مجرد التشريع وسن القوانين ، بل هى بالفعل تسير دفة السياسة في الدولة (٣) .

ويناقش هذا : بأن الآية نزلت في سبب خاص فهى خاصة بالواقعة ، ولكن هذا مردود بأن المعتمد في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ .

ويناقش ثانية : بالتسليم بالعموم ، ولكنه في شؤون الأسرة وقوامة رب الأسرة عليها ، ولا علاقة للآية بالحقوق السياسية . والدليل على ذلك تركيب الآية وسياقها (٤) .

(١) من الآية ٣٤ من سورة النساء .

(٢) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء في الإسلام - جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون - الدراسات العليا - ص ٣٠ وراجع في أن الخبر النكرة مع المبتدأ ينهك المحصر ، شرح تنقيح الفصول للإمام القرطبي - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٣ . ص ٥٩ .

(٣) الأستاذ أبو الأمل المودودي : نظرية الإسلام وحلها ، ص ٣١٧ .

(٤) وفي ذلك رد على قول الأستاذ المودودي أن القرآن لم يقيّد قوامة الرجال على النساء بالبيوت ، لأنه لم يأت بكلمة (في البيوت) في الآية . ص ٣١٩ من نفس كتابه .

وأيضاً : فالعموم المدعى مقصود بصلاحية المرأة للولايات الخاصة اتفاقاً - كالوصاية على القيم ونظارة مال الوقف واستحباب أن تفرد النساء بقاض إذا كان طرفاً الخصومة منهن^(١) فصيح أن الآية مقصورة على الولاية الأسرية .

٢ - قوله تعالى : ﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ﴾ (٢) .

فالرجال على النساء درجة ، هي القوامة وهي ليست مقصورة على الحياة العائلية لأن قوامة الدولة أخطر شأناً من قوامة البيت ، ولأن النص القرآني لم يقيد هذه القوامة بالبيوت (٣) .

ويناقش : أنه مع التسليم بالدرجة والتي فمرت بالقوامة ، إلا أن هذه الآية وردت وسط آيات تتعلق بالطلاق والنكاح ، فهذه الآية كسابقتها إنما هي خاصة برئاسة الرجل للبيت مقابل المسئولية التي حملها تطبيقاً للقاعدة الشرعية التي تقول « السلطة بالمسئولية » (٤) .

وإذن هي درجة طبيعية لا بد منها لكل مجتمع ، إذ ليس من الحكمة ترك المجتمع الأسري دون أن يعرف له رئيس وإلا كانت الفوضى (٥) ، فالقرآن إذن قيد هذه القوامة بالبيوت بدليل السياق الصريح في هذا الشأن .

٣ - قوله تعالى : ﴿ ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾ (٦) .

ويستدل بها على أن الرجال أفضل من النساء ، ولللك فهم القوامون على شئون المجتمع .

(١) الذكور لإبراهيم عبد الحميد ، المرجع السابق . ص ٣٠ .

(٢) من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٣) نظرية الإسلام وحده . فصل (المرأة ومنصب الدولة) ص ٣١٩ .

(٤) الذكور عبد الحميد مثول - المرجع السابق ص ٨٦٢ .

(٥) الشيخ محمود طهوت والإسلام عقيدة وفريضة ، ١٧٦ .

(٦) من الآية ٣٢ من سورة النساء .

ويناقدش : بأن أفضلية الرجل إنما هي مقصورة في رئاسته للبيت .
لما سبق ذكره ، والآية هنا لم تبين أفضلية الرجل مطلقاً ، وإنما هي خاصة
بشأن الميراث بغضه الآية اللاحقة : ﴿ ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان
والأقربون والذين عقلت أيمانكم فأنوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء
شهيداً ﴾ (١) ، فهي خاصة بأفضلية الرجل في الميراث فقط ولا علاقة
لهذه المسألة بموضوعنا .

٤ - قوله تعالى : ﴿ وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية
الأولى ﴾ (٢) .

٥ - قوله تعالى : ﴿ وإذا سألتهم متاعاً فسئلوهم من وراء حجاب ﴾ (٣)

وجه الاستدلال من الآيتين :

إن القرآن كلف المرأة بالبقاء في بيتها ، ولا تخرج منه إلا لضرورة .
وهي مأمورة بالاحتجاب عن الرجال وعدم الاختلاط بهم . فيجب أن
تبعد المرأة عن زحمة الحياة السياسية . وهذه الآيات ليست مقصورة على
نساء النبي صلى الله عليه وسلم وإلا لكان لسائر المسلمين أن يتبرجن ،
كما لا يمكن الادعاء بأن نساء النبي صلى الله عليه وسلم هن عجزا دون سائر
النساء حتى لا يقمن بالأمور خارج البيت (٤) .

المناسبة :

إن سياق آية ﴿ وقرن في بيوتكن ﴾ واضح الدلالة على خصوصية هذا
الحكم بنساء النبي صلى الله عليه وسلم ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء
إن اتقنن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وإن قولاً معروفاً ،
وقسرن ... إلخ ﴾ .

(١) الآية ٣٣ من سورة النساء .

(٢) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .

(٣) من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .

(٤) نظرية الإسلام وعليه ، ص ٣١٩ .

كما أن آية الحجاب إنما تخص أيضاً بنساء النبي صلى الله عليه وسلم .
يقول الله ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ، ولا مستأنسين لحديث . إن ذلكم كان يؤذي النبي فيمتحن منك ، والله لا يستحي من الحق . وإذا سألوهن ... إلخ ﴾ .

وليس بدعاً أن يكون ثمة حكم خاص بنساء الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيرهن ، فقد حُرِّم مثلاً على نساء الرسول أن يتزوجن من بعده . كما ضوعف لمن العذاب إذا ارتكبن فاحشة .

ويناقش الدكتور عبد الحميد متولى قول الأستاذ أبو الأعلى المودودي هل كان بنساء النبي صلى الله عليه وسلم عجز دون سائر النساء حتى يأمرن بملازمة البيت ؟ بأن هذا قول قد جرت به التوفيق ، لأن المراد بالأمر بالاستقرار هنا : الاستقرار القلبي يحصل به وقارهن وتمييزهن على سائر النساء بأن يلازمهن أبنيت في أغلب أوقاتهم (١) .

ويضيف الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : (وما يدل على أن الحجاب ليس عاماً قول الله تعالى :

﴿ قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ، إن الله خبير بما يصنعون . وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ، وليضربن بخمرهن على جيوبهن ﴾ (٢) .

فإن الأمر للرجال والنساء بالغض من أبصارهن دلالة على ما كان جاريًا وسائغًا في العهد الملقى استمراراً لما قبله من ظهور المرأة سافرة أمام الناس تباشر وتمارس ما هو مباح لها .

وعبارة : ﴿ إلا ما ظهر منها ﴾ تعني إلا ما جرت العادة على ظهوره وعدم الحاجة والإمكان إلى ستره وخفائه — الوجه والكفين — .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى — المرجع السابق ص ٨٧٤ وهو ينقل هذا التفسير عن الألويسي في كتابه روح الملقى ج ٢٢ ص ٩ .
(٢) الآية ٣٠ وجزء من الآية ٣١ من سورة النور .

ومما يدل على أن الحجاب ليس عاماً : فعل الرسول صلى الله عليه وسلم
إذ كان « الفضل » رديف رسول الله في منى بحجة الوداع فأثت امرأة
وضيئة من الرسول صلى الله عليه وسلم تستقي في الحجة عن أبيها ، فأخذ
الفضل ينظر إليها وتنتظر إليه حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ يصرف
نظر الفضل إلى الشق الآخر (١) . فالنبي لم ينكر على المرأة سفورها ،
وقصر عمله على أن يصرف نظر الفضل عنها .

كما أن الحجاب لم يفرض على المرأة في الصلاة والحج .

وقد فهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن الحجاب مقصور على
أمهات المؤمنين دون غيرهن — فقد أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم
أحد أصحابه لإحضار زوج له — الكنتية — من بلدة أخرى وأذنت له أن
يدخل ، فقال : إن نساء الرسول لا يراهن أحد من الرجال .

وشق على أبي بكر زوج « قتيلة » من عكرمة بن أبي جهل — وكانت
ملك يمين للرسول صلى الله عليه وسلم — وأراد أبو بكر أن يرجمه فقال له
عمر : (ما هي من أمهات المؤمنين ولا دخل الرسول بها ولا ضرب
عليها الحجاب) (٢) .

ويدل أيضاً على ذلك . . أن بعض النساء سبق لهن أن اشتركن في
غزوة حين اشتركا فعلياً ، وكانت هذه الغزوة في السنة التاسعة من
الهجرة ، فإذا عرفنا أن آية الحجاب إنما نزلت في السنة الخامسة من الهجرة
كان ذلك دليلاً على أن الحجاب إنما كان مقصوراً على نساء الرسول صلى
الله عليه وسلم ، فليس مما تستسيغه العقول أن تشترك المرأة في القتال اشتراكاً
فعلياً ، أي بالسلاح ، وذلك من وراء حجاب .

وحتى بالنسبة لنساء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن الأمر بالاستقرار
في البيت مطلقاً ، وإلا لما أخرجهن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول

(١) نقلاً عن صحيح البخاري ١٦٣-٢ .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المطهرة في الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات
الحديثة — مؤسسة الثقافة الجامية ١٩٧٢ — ص ٢١٦ ، وقد نقل هذه الأمثلة من طبقات ابن سعد
١٤٣-٢٦١ .

آية الحج والعمرة . ولما ذهب بن في النزوات ولما رخصهن لزيارة
الوالدين وعيادة المرضى (١) .

ويضيف الدكتور عبد الحميد متولى (٢) : « ولهذا فالإسلام لا يمنع
المرأة أن تزاوّل أى عمل طالما كانت مراعية لآداب الإسلام ، كما يتيح لها
أن تتعاقد وهى بغير حاجة إلى إجازة ولى أو زوج لصحة ما تعقده من
عقود ، وهى لا يمكن أن تقوم بشيء من ذلك إذا كان الإسلام يفرض نظام
الحجاب وعدم الاختلاط بالرجال والاستقرار بالبيت على جميع نساء
المسلمين . خاصة وأن الإسلام لم يفرض عليهن أن يحترن وكلاء من الأزواج
أو المحارم لعقد عقودهن .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٨٧٦ وقد أشار إلى تفسير الأئمة
٢٢- ص ٩ وراجع الدكتور عبد الحميد متولى في كتابه مبادئ نظام الحكم في الإسلام ص
٨٨٩ وما بعدها قوله - لقلنا من الدكتور محمود صلاح زقاق : اختلاط الجنسين عند العرب -
« ومن الأمور الثابتة - تاريخياً - أن نظام الحجاب والفصل بين الجنسين لم يكن نظاماً معروفاً
لدى العرب سواء في الجاهلية ولا في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الخلفاء الراشدين ،
ولم يبدأ عهد العرب به إلا في العصر الأموي بالنسبة لنساء خلفاء بني أمية فحسب ، ولم يحصل
العرب عن نظام اختلاط الجنسين إلى نظام الحجاب والفصل بينهما إلا في العصر العباسي .
فاختلاط الجنسين كان عادة أصلية لدى العرب قبل الإسلام وقد كانت المرأة تتمتع بحرية
واسعة في الاتصال بالرجال ، وكانت النساء تنفذ إلى أسواق الأدب في حكايات ومطالعة
الأشعار ويتبادلان الأحاديث مع الرجال ، كما كن يشتركن في الحروب ، فلما جاء الإسلام
أبى على هذا النظام ، فكانت المرأة في عصر الرسول والخلفاء والأموي تخطط بالرجال وتساهم
في مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة » .

(٢) المرجع السابق . ص ٨٧٥ .

ثانياً - من السنة النبوية :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن » .
وهذا دليل على أفضلية الرجل وكمال عقله ، ولهذا فهو القوام على أمر المجتمع .

المناسبة :

إننا إذا رجعنا إلى الحديث الشريف نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم وضع نقصان العقل والدين بالآتي « قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله ؟ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن بلى ، قال : فذلك من نقصان عقلها . أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن بلى . قال : فذلك من نقصان دينها » (١) .

فإن نقصان العقل مقصور على أمر واحد وهو أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل والسبب في ذلك كما وضحه القرآن الكريم : « أن فضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » (٢) . وذلك لأن العاطفة لها تأثير كبير في الحياة النفسية والعقلية للمرأة .

وهذا لا يعنى بأننى خال أفضلية الرجل وأنه أكل عقلًا ولا يعنى إهانة للمرأة أو اتهامها بنقص عقلها ، ولكن لما كانت المسائل المالية بعيدة عن اهتمامات المرأة وبحرفا من غلبة العاطفة والنسيان كان اشتراط شهادة امرأتين في مثل هذه الأمور أحكم . ومثل ذلك يقال في باب (النماء) وكل ذلك محمول على باب زيادة الاحتياط ، وحتى لا يكون هناك أدنى قدر من الشك في مثل هذه الأمور . وإلا لو كان الأمر - أمر نقص عقل - لما قبلت شهادتها مطلقاً في كل الميادين ، ولكننا نعرف أن شهادة المرأة

(١) راجع تمام الحديث : إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى لقتطاف - المجلد الأول من ٣٩٧ ، دار الكتاب العربى ، بيروت .
(٢) من الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

تقبل فيما يخصها من الولادة والرضاع والنسب ، وكذلك في الأمور التي لا يطلع عليها الرجال غالباً (١) .

لأنها لا تنسى في مثل هذه الأمور القريبة من اهتماماتها ؛ بل هي أقوى ذاكرة فيها من الرجل ، ولذا تقبل شهادتها في هذا المجال منفردة (٢) .

ولا يمكن الاستنتاج من هذه الجزئية نقص أهليتها أو عقلها — مطلقاً — فعقل المرأة كعقل الرجل سواء بسواء ، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم عَبرَ — بنقص العقل — هنا فلم يرد ذلك حقيقته ، وإنما أراد — غلبة العاطفة — في حالات معينة على العقل فهو من باب التشبيه لا الحقيقة الدائمة .

(١) راجع : الطرق الحكيمة في السيلة الشرعية للإمام ابن قيم الجوزية ، ت ٥٧٥١ ، ص ٩٢ (المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦١) .

(٢) في هذه المسألة كتب الشيخ محمود شلتوت في : الإسلام عقيدة وشرعية ما نصه : « وليس معنى هذا أن شهادة المرأة الواحدة أو شهادة النساء الثلاث ليس بهن رجل ، لا يثبت بها الحق ، ولا يحكم بها القاضي ، لأن أقصى ما يطلبه القضاء ، هو البينة ، وقد حقق العلامة ابن القيم أن البينة في الشرع أهم من الشهادة ، وأن كل ما يتبين به الحق ويظهر ، هو بينة بنفسها القاضي ويحكم ، ومن ذلك يحكم القاضي بالقرائن القطعية ، ويحكم بشهادة غير المسلم متى وثق بها وإطمان إليها . واحتمار المراتين في الاستيثاق كالرجل الواحد ليس لنصف عقل المرأة التي يتبع نقص إنسانيتها ويكون أثراً له ، وإنما هو لأن المرأة — كما قال الأستاذ الشيخ محمد عبده — « ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاملات ، ومن هنا تكون ذاكرتها فيها ضعيفة ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية ، التي هي شغلها فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل ، ومن طبع البشرية أن يقوى لذكرهم للأمور التي تهتمهم ويمارسونها ويكثر اشتغالهم بها » .

ثم يضيف قائلا : « والآية جاءت على ما كان مألوفاً في شأن المرأة ، ولا يزال أكثر الناس كذلك ، لا يشهدن مجالس المداينات ولا يشتطن بأسواق المداينات ، واشتغال بعضهن بذلك لا يتناقى في هذا الأصل الذي تقتضيه طبيعتها في الحياة . وإذا كانت الآية ترشد إلى أكل وجوه الاستيثاق ، وكان المتعاملون في بيئة يطلب فيها اشتغال النساء بالمداينات وحضور مجالس المداينات ، كان لم الحق في الاستيثاق بالمرأة حل نحو الاستيثاق بالرجل متى اطمانوا إلى تذكرها وحسن نياتها على نحو تذكر الرجل وحسن نياته » .

ويقول : « هذا وقد نص الفقهاء على أن من القضايا ما تقبل فيه شهادة المرأة وحدها — الولادة — البكارة — حيوب النساء الباطنية — ورأوا قبول شهادتها في النساء إذا ثبتت طريقاً لثبوت الحق — وشهادة الرجل كالمرأة في العلان » .

راجع ص ٢٦١ - ٢٦٢ بصرف .

ولهذا فلا يعول على هذا الحديث في حرمان المرأة من الحقوق السياسية .
ولا داعي لأن نطمئن في صحة الحديث ، كما فعل الدكتور عبد الحميد متولى (١) .
فالحديث صحيح والرسول صلى الله عليه وسلم فسرهُ التفسير الذى
يكرم المرأة ويقدرها ، ولا يؤخذ من الحديث بحال من الأحوال نقصان
عقل المرأة بالمعنى الحقيقى حتى نرتب عليه حرمانها من الحقوق السياسية .
غاية الأمر راعى الإسلام ضعف المرأة ونسيانها في ميادين العقود والتجارة
فاشترط ما اشترطه ضماناً للحقوق . ولا يفهم منه شيء أكثر من ذلك .
ولا لو كان الأمر أمر نقص عقل حقيقة لما استشار النبي صلى الله عليه وسلم
أم سلمة في الحديثية (٢) .

ولهذا ذهب الأستاذ خالد محمد خالد قائلًا (٣) :

(إن المقصود هو نقصان الخبرة والثقافة والتجربة ، فإذا توفرت
هذه جميعاً للمرأة عن طريق التربية والتثقيف فليس بين عقلها وعقل الرجل
تفاوت ، كما نرى اليوم من تفوق الطالبات على الطلبة في الجامعات والمعاهد
وهذا حق .

(١) حيث ذكر في ص ٨٨٢ من كتابه « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » أنه : (لو كان
الحديث صحيحاً وأن النساء ناقصات عقل ودين لوجب لرجل حليف عليهن في التصرف في أموالهن ،
ولما استشار الخلفاء الراشدون النساء وكان في مقعتهن زوجة الخليفة حيناً ، حيث كانت تشير
عليه بالرأى في أحكام الظروف ، ولما شاور الرسول صلى الله عليه وسلم أم سلمة في الحديثية ،
ولما أجاز الإمام أبو حنيفة للمرأة أن تتولى القضاء في بعض الحالات ولما كان منهن من دخل في
عقاد الصحابة الذين عرفوا بالإختصاص ، ولما عرف كثير منهن في التاريخ الإسلامى من علامات في
الحديث والفقه والأدب ونحوه ، وكيف تستبج العقول صحة الحديث وقد كانت أول من آمن
بالرسول امرأة ، وسين جميع القرآن ربيعاً في مصحف واحد وضع لدى امرأة ، وكيف والله
سبحانه وتعالى يقول في إحدى السجدة « وحى السيفه مريم : » (ولما قالت الملائكة يا مريم إن الله
اصطفاك وطهرتك واصطفاك على نساء العالمين) آل عمران ٤١ . ثم ينتهى إلى القول بأن هذا
الحديث لا يتفق مع روح الإسلام ومع ما صنعه من تكريم المرأة) .

(٢) راجع كشف الخفاء ، ص ٢٧ حيث يقول : « فصار دليلاً لاستشارة المرأة الفاضلة
وكذلك ابنة شبيب في أمر موسى عليهما الصلاة والسلام » .

وراجع فتح البارى ٤٧٥/٦ .

(٣) الأستاذ خالد محمد خالد : « الديمقراطية أبداً » ، دار الكتاب اللبناني ، ط ٤ ،

سنة ١٩٧٤ ، ص ٢٤٠ .

ثم لماذا ننسى آخر الحديث ونذكر أوله فقط ؟ إن الحديث بطوله يقول : « ما رأيت أذهب لب الرجل من إحداكن » فلو كان النقص هنا بمعنى البلاهة والتعجز فكيف يغفل أصحاب العقول والألباب ؟ .
وأما في مسألة شهادة المرأة ، فيقول :

(يستدل البعض على أن للمرأة في الحياة الاجتماعية والقانونية شأنًا أدنى من شأن الرجل ، لأن الإسلام لا يكتفى بشهادة امرأة واحدة في الوقت الذي يكتفى بها من رجل واحد ، ونحن نسأل هل تجوز شهادة الزوج مع زوجته ؟ إن أبا حنيفة يرفض ذلك مع أن الزوج رجل : ونسأل هل تجوز شهادة رجل من البادية على آخر من الحضر وإلى هذا ذهب الإمام مالك وهل تجوز شهادة الأب على ولده ؟ لماذا لا تجوز شهادة هؤلاء جميعاً وكلهم رجال ؟ ألاهم ناقصو عقل ودين ؟ كلا . وإنما هي اعتبارات فقهية اقتضت أن يكون نصاب الشهادة بالنسبة للمرأة شهادتين . كما اقتضت أن يكون نصاب الشهادة في بعض المواطن بالنسبة للرجل نفسه أربعة رجال .

وحتى لو كانت هذه ميزة للرجل ، فالزينة لا تقتضى الأفضلية كما يقولون (١) .

الجواب عن هذه المناقشة :

ويجيب البعض عن هذه المناقشة بالآتي :

١ - إن أساس قبول شهادة المرأة في المسائل الخاصة بها ، هو أنها أمور تختص بها ولا يطلع عليها الرجال ، فمن أجل هذا قبلت شهادتها منفردة .

٢ - وأما عدم قبول الشهادة بالنسبة للرجل في الأمثلة المذكورة فلقيام التهمة العارضة ، وهذا بخلاف عدم قبول شهادة المرأة بسبب قيام التهمة الدائمة - غلبة العاطفة الملزمة لها - ومن هنا فلا يقاس هذا على ذلك .

(١) خالد محمد خالد ، المرجع السابق ، ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

وعلى ذلك فالرجل يمتاز على المرأة في هذه الناحية ومقتضى هذا الأمر ، وجود مزية حقيقية تقتضى الأفضلية .

الرد :

وهذا الجواب مردود بالآتي :

١ - بالنسبة لقبول شهادة المرأة في المسائل الخاصة بها ، والقول بأن أساسها أنه لا يطلع عليها الرجال ، فهذا مسلم ولكن لا يثبت أن عقلها أقل من عقل الرجل ، فهذه مسألة وتلك مسألة .

٢ - وبالنسبة لعدم قبول شهادة الرجل في بعض المسائل لقيام التهمة ، فهذا أيضاً مسلم . والقياس عليها خطأ ، إلا أنه مع التسليم بأن الميزة الحقيقية تقتضى الأفضلية فهى أفضلية مقصورة على مجال الشهادة ولا تتعداه إلى غيره ، وهذا لا يعنى أفضلية الرجل من كل وجه . على أنه لو سلمنا - جدلاً - بالأفضلية المطلقة ، فإن هذا لا يكفى لحرمان المرأة من الحقوق السياسية ، لأن أقصى ما يشتهه الدليل هو أحقية الرجال بهذه الأمور وهذا لا يعنى أن المفضل لا حق له فيها ، وإلا لو كانت هذه الأفضلية سبباً كافياً للحرمان ، لكان الواجب حينئذ سريان هذا الحكم - الحرمان - على الرجال أنفسهم بسبب تماوتهم الشديد في الاعتبارات الفكرية والجسمية .

٣ - رويت أحاديث نسبت للنبي صلى الله عليه وسلم حاصلها أن المرأة ليست أهلاً للمشاورة ، ومن ذلك :

(أ) (شاوروهن وخالفوهن) .

(ب) وعن عائشة مرفوعاً : (طاعة النساء ندامة) .

(ج) و (هلك الرجال حين أطاعت النساء) .

(د) وروى عن عمر (خالفوا النساء فإن في خلافهن البركة) .

(هـ) وروى عن أنس مرفوعاً (لا يفعلن أحدكم أمراً حتى يستشير

فإن لم يجد من يستشيره فليستشر امرأة ثم ليخالفها ، فإن في

خلافها البركة) .

الناقضة :

(أ) وفي هذه الأحاديث وأمثالها يقول الشيخ ناصر الدين الألباني :
وأما حديث (شاوروهن وخالفوهن) فلا أضل له مرفوعاً . وقال
صاحب تحفة الأحرفى : قال صاحب مجمع البحار في كتابه تذكرة
الموضوعات : لم أره مرفوعاً (١) .

(ب) والمروى عن عائشة (طاعة النساء ندامة) قال صاحب تحفة الأحرفى
أنه (ضعيف) . وقال الألباني (موضوع) . وقال الصنعاني :
حديث عائشة (موضوع) .

(ج) وحديث (هلك الرجال) قال الألباني : إنه ضعيف ، رغم تصحيح
الحاكم وموافقة الذهبي له وقال : وهذا ذهول منه فقد ذكر الذهبي
في ترجمة بكار (في الميزان) قال ابن معين : ليس بشيء ، وقال
ابن عدى : هو من جملة الضعفاء ، ثم إن معناه ليس صحيحاً على إطلاقه
بدليل استشارة أم سلمة رضى الله عنها .

(د) والمروى عن عمر (خالفوا النساء) قال الألباني (ضعيف) .

(هـ) والمروى عن أنس « لا يفعلن أحدكم أمراً ... » قال صاحب تحفة
الأحرفى « وفي سننه عيسى » ضعيف ، جداً . وهو أيضاً متقطع .
وقد استترك عليه أيضاً ابنة شعيب في أمر موسى عليه السلام .
ولذا قال صاحب الفتح في تعليقه على مشاورة أم سلمة (وفيه فضل
المشورة وجواز مشاورة المرأة الفاضلة (٢) .

٣ - روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (إذا كان امرؤك

(١) راجع الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني ، المجلد الأول ، رقم ٤٣٠ .
وتحفة الأحرفى ، ٥٤٤/٦ .

(٢) راجع في تحقيق هذه الأحاديث : الشيخ ناصر الدين الألباني ، الأحاديث : ٤٣٠ ،
٤٣٥ ، ٤٣٦ من سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، المجلد الأول ، الطبعة الثانية ،
دمشق ١٩٣٨ . كذلك تحفة الأحرفى للإمام المباركفوري ٥٤٤/٦ . وفي استشارة المرأة
راجع : فتح الباري ٢٧٥/٦ ، وكشف الخفاء خليف ١٥٢٩ ، ١٦٤٨ ، ص ٣ و ٢٧ .

شراركم وأغنياكم بخلاؤكم وأمركم إلى نساءكم ، فبطن الأرض خير من ظهرها
إلخ ... (١) .

ووجه الاستدلال :

إن إعطاء المرأة الحقوق السياسية من انتخاب وترشيح يؤدي بها إلى
أن يكون أمر المجتمع إلى النساء . وهذا منهي عنه في الحديث .

المنافسة :

الحديث غريب كما قال عنه الترمذي وغبابة الحديث واضحة في كلماته
وسياقه وروحه ، وحتى لو سلم بصحته ، فلا يعنى إعطاء المرأة حقوقها
السياسية أن أمر المجتمع كله للنساء ، ولهذا يقول الأستاذ عبد المتعال
الصميدى : (فلنما تكون أمورنا إلى النساء إذا انقلبت الأوضاع بيننا فقام
النساء بأعمال الرجال وقام الرجال بأعمال النساء ففعلوا في المنازل للطبخ
وتربية الأولاد ، وقام النساء بأعمال الدولة خارج المنازل ، أو صار الحال
إلى قريب من ذلك أما إذا قام وسط الرجال قليل من النساء ببعض الأمور
فإنه لا يصلح على مثل هذا أن الأمور فيه لنسائنا لأن الأمور لا تزال
فيه بيد الرجال وإن كان يشاركونهم فيها قليل من النساء ، فالحديث إذن
ظاهر في حالة انقلاب الأوضاع بين الفريقين بأن تكون أمورنا كلها أو
بجملتها إلى نساءنا (٢) .

٤ - روى البخارى وأحمد والنسائى وصححه عن أبى بكر ، أنه
لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس تملكوا عليهم بنت
كسرى قال : (لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة) (٣) .

(١) رواه إمامه وقال : « حديث غريب لا نرفعه إلا من حديث صالح المروى ، وصلح
في أحاديث غرائب لا يتابع عليها » .

راجع : تحفة الأحرار للإمام المباركورى ١/٢٤٤ هـ . مشكلة المصاحب الشيخ ولي الدين
الطهري ، ص ٦٩٥ ، ج ٢ . والله سبى ذكر هذا الحديث .

(٢) الأستاذ عبد المتعال الصميدى ، من أين تبدأ - الخلفى بمصر ، ص ١١٢ .

(٣) نيل الأوطار للإمام الشوكانى (ط ٣) سنة ١٩٦١ هـ ، الباب الحلبى ٨/٢٣٢ .

وجه الاستدلال :

الحديث وإن كان بصيغة الخبر إلا أنه خبر لا يتخلف لأنه خبر الصادق المصطفى أخبرنا فيه بخسران وعدم فلاح من تولى عليهم امرأة ، ولا شك أن ذلك ضرر ، والضرر يجب اجتنابه ، فيجب اجتناب ما يؤدي إليه وهو تولية المرأة ، لأن ما لا يتم به الواجب فهو واجب ، وهذا يساوى تماماً من حيث المال ما لو قلنا : أنه خبر منه صلى الله عليه وسلم في معنى النهي وسواء كان نهياً محضاً أم خيراً لفظاً لإنشاء معنى فإنه عام في جميع الولايات - إلا الولايات الخاصة للاتفاق عليها - وهذا العموم يؤخذ من الصيغة (أمرهم) إذ هي مفرد متضاف لمعرفة فتشمل جميع الولايات العامة (١) من إمامة كبرى وقضاء وقادة جيوش .

وعلة هذا الحكم هي (الأنوثة) حيث أناط الحكم بـ (امرأة) وواضح أن الأنوثة ، ليس من مقتضاها ، عدم العلم والمعرفة ، ولا عدم الذكاء والفتنة ، وإنما شيء وراء ذلك وهو العاطفة والعوارض الطبيعية ، التي تضعف من قوة المرأة المعنوية وتوهن من عزيمتها (٢) .

المناسبة :

وقد نوقش هذا الاستدلال من قبل الفريق القائل بإعطاء المرأة الحقوق السياسية علما الإمامة العظمى ، وهؤلاء يمثلون الفريق الثاني ، وكذلك نوقش من قبل الفريق الثالث الذي لا يرى بأساً بإعطاء المرأة جميع حقوقها السياسية . ونستعرض هذه المناقشات وردودها على الوجه التالي :

(١) مذكرة الدكتور إبراهيم عبد الحسيد ، ص ٣٩ .

(٢) من نصرة جماعة كبار العلماء بالأزهر ، رمضان ١٣٧١ هـ ، يونيو ١٩٥٢ م نقلا من مذكرات في نظام الحكم في الإسلام ، للشيخ أسعد الفاضل ، ص ٥٨ .

أولا : مناقشة الفريق القائل بإعطاء المرأة حقوقها السياسية عدا الإمامة العظمى لحديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » .

وهؤلاء يناقشون هذا الاستدلال ويقولون إن الحديث مخصوص بالإمامة العظمى .

والدليل على ذلك من وجهين :

الوجه الأول :

أن كلمة (أمرهم) في الحديث ، تعنى الأمر الشامل لمجموع الأمة وجميع شئونها ، وهذا إنما ينحصر في - الإمامة العظمى - ولا تنعدها إلى الولايات الأخرى من قضاء وقيادة ووزارة .

وأجيب :

بأن المقرر في الأصول أن الحكم على العام من قبيل « الكلية » . فالحكم الواقع على العام في أى قضية واقع على كل فرد من أفراد العام ، فإذا قال شخص : (جاء أولادى) . كان هذا في قوة قضايها بعدد أولاده كأنه قال : جاء فلان ، وجاء فلان ... وهكذا .

وعلى ذلك ، يكون الحديث ، في قوة قضايها بعدد ولايات الدولة العامة ، فكأنه قال : لن يفلح قوم ولوا الخلافة امرأة ، ولن يفلح قوم ولوا الوزارة امرأة ، ولن يفلح قوم ولوا القضاء امرأة .

وأما القول بأن المراد ، جميع شئون الدولة وهى لا تكون إلا في منصب الإمامة ، فهذا غفلة عما اتفقت عليه كلمة الأصوليين في دلالة العام ، وعلى ذلك لا يمكن حمل الحديث على الإمامة العظمى فقط (١) .

(١) الشيخ عبد المال طه : نظام القضاء في الإسلام (جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون ، الدراسات العليا ، قسم السهام للترجمة ١٩٧٣) ص ١٨ .

وردّ هذا الجواب بأمرين :

١ - أن عموم المفرد المضاف إلى معرفة ، ليس موضع وفاق ، فقد قيل أنه للجنس (وهذا لا يفيد هنا) .

وقيل إنه إذا احتمل (العهد) توقف على القرينة الصارقة ، إما إلى (العهد) وإما إلى (العموم) . وإحتمال العهد هنا وأن المراد (الإمامة العظمى) هنا قائم ، والصارف إليه الاتفاق على جواز وصحة إسناد الولايات الخاصة إلى المرأة ، لما أن المناط فيه إذا حررناه ، إنما هو (القدرة على الولاية) فينبور الحكم مع هذه القدرة ، وجوداً وعلماً ، دون نظر إلى عموم الولاية أو خصوصها ، إذ لا تأثير لشيء من ذلك ، باستثناء ما أخرجه النص والإجماع^(١) .

٢ - إذا سلم بأن المفرد المضاف لمعرفة من صيغ العموم - كما هو المرجح في الأصول - فإن القرينة - باتفاق الأصوليين - قد تصرف حكم العام عن الكلية إلى الكل (المجموع) ، كما في قولك : (الرجال يحملون الصخرة العظيمة) وقد علمنا ما هي القرينة الصارقة في موضوعنا إلى مجموع أمور الرعية^(٢) .

الوجه الثاني :

إن الحديث مخصوص بالإمامة العظمى والدليل (أهمية المرأة للولايات الخاصة) ، فالذي يلحظ هذه الأهمية ويفهم مناطها لا يسهل إلا تعميمها وقصر الولاية المنهى عنها في الحديث على الولاية التي تستمد منها سائر الولايات - أعني ولاية الحاكم الأعلى .

وليقول الأصوليين بعد ذلك ما شاؤوا^(٣) . فالقاعدة العامة هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلا ما استثنى بنص صريح ، وقصر رئاسة الدولة على الرجل دون المرأة بعد إذا استثناء من هذه القاعدة العامة والاستثناء لا يجوز القياس عليه^(٤) .

(١) نظام القضاء في الإسلام ، الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٣) الدكتور إبراهيم عبد الحميد ، المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٤) الدكتور عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص ٨٧٨ .

ثانياً : مناقشة أصحاب الاتجاه الثالث القائل بإصطاء المرأة جميع حقوقها السياسية لحديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) . وهؤلاء يناقشون هذا الاستدلال بالآتي :

١ - الحديث مخصوص بالواقعة معينة :

لأنه ورد في واقعة خاصة يمكن أن يقيد بها ، فقد صدر هذا الحديث منه صلى الله عليه وسلم ، لما بلغه أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى ، وذلك لعدم من يتولى الملك من البنين ، لأن الله تعالى أبادهم بدعائه صلى الله عليه وسلم عليهم ، حين أرسل كتابه إلى كسرى فزقه ، فدعا عليه بأن يمزق الله ملكه كل ممزق ، فاستجاب الله لهذا الدعاء ، وأخذ بعضهم يقتل بعضاً حتى أفضى هذا إلى تملك المرأة ، لأنهم لم يجدوا من يصلح لهم الرجال .

ومن يصل إلى هذا لا يفلح أمره ، فيجوز أن يكون قوله صلى الله عليه وسلم (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) خاصاً بهذه الواقعة التي ورد فيها ، لعدم الصلاحية في رجالهم .

وهذه مسألة خلافية في أصول الفقه ، فقد ذكر الغزالي في المستصفى (١) أن ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم ، وقال قوم : يسقط عمومهم ، وهو خطأ ، نعم يصير احتمال التخصيص أقرب ، ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف ، وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة) .

ومن الممكن - هنا - الاستناد على قرينة للتخصيص في موضوعنا ، لأن الظاهر من الحديث أنه خبر عن عدم الفلاح في الدنيا ، وأنه خاص بمثل حال أهل فارس من عدم صلاحية رجالهم ، فيجب أن يكون خاصاً لا عاماً ، لأن من الأقوام في عصرنا وغيره من ولوا أمرهم امرأة فأفلحوا وحينئذ يجب تخصيص عموم هذا الحديث بالواقعة التي ورد فيها ونحوها ، وهي الواقعة التي يفقد فيها الرجال الصالحون للملك فيعدل عنهم إلى

(١) المصنوع من علم الأصول ، للإمام أبي حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ ، مكتبة الجنتى بالقاهرة ، ص ٣٣٥ .

النساء ، لأن كل قوم يصلون إلى مثل هذا الحال لا يفعلون أبداً ، فالرجال هم الذين عليهم المول في أمور الدولة ، فإذا فقدت صلاحيتهم فقدت صلاحية النساء من باب أولى ، وآل أمرهم إلى الزوال بالضرورة (١) .

ولكن أصحاب الاتجاه الأول لا يسلّمون بالخصوصية . خاصة وأن القاعدة الأصولية تنص على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

٢ - أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد :

وأحاديث الآحاد كما هو متفق عليه ، ذات صيغة ظنية ، حتى ولو كان راويها هو الإمام العظيم البخاري ، وكان الشيخ محمد عبده يرفض أحياناً الأنط ببعض أحاديث الآحاد والإمام أبو حنيفة كان يأخذ بالآحاديث المشهورة لا أحاديث الآحاد (٢) .

والخلاصة أن الحديث ليس بدليل قطعي يوجب اليقين بالحكم ويقطع الخلاف على الغير كما هو حاصل في وجوب الصلاة والزكاة ونحوه من الأحكام الإجماعية التي ثبتت بالأدلة القطعية فغاية ما يؤخذ من الحديث حكم ظني ويكون من الجائز مخالفته بأدلة أخرى (٣) .

وأجيب عن هذه المناقشة :

بأنه مع التسليم بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن إلا أن جمهور العلماء ذهبوا إلى الأنط بها - عدا الخوارج والمعتزلة - لأن الظن الراجح كاف في الأمور العملية ، وكثير من الأحكام الشرعية إنما هو مستمد من أحاديث الآحاد . وأما أن أبا حنيفة كان يرفض الأنط بالآحاد فغير صحيح ، فجمهور الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية يذهبون جميعاً إلى وجوب العمل بنجر الآحاد مع أنهم يقولون بأن خبر الآحاد يفيد الظن لا القطع لأنه لا تلازم بين وجوب العمل وإفادة العلم . والظن الراجح كاف في

(١) الاستاذ عبد المصالح الصمدي : من أين نبأ ، ص ١١٠ ، ١١١ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٧٧ .

(٣) الاستاذ عبد المصالح الصمدي ، المرجع السابق .

الأمور العملية . بل إن الظاهرية وأكثر علماء الحديث يرون أن الحكم الذى يوجب العمل يوجب العلم اليقضى أيضاً (١) .

ورَدَّ هذا الجواب :

بأنه إذا سلم بوجوب العمل بأحاديث الآحاد والاكتفاء بإفادتها للظن الراجح إلا أن ذلك إنما يكون فى التشريعات المدنية والجنائية وغيرها .

ولكن لا يكفى مثل هذا الظن الراجح فى الأحكام الدستورية التى هى على قسط كبير من الأهمية والخطورة لأنها تتعلق بالنظام السياسى للدولة أى بنظام الحكم فيها وبيان حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية ، لذلك لم يكن من المقبول أن تأخذ بالسنة فى هذا المقام إلا إذا كانت يقينية ، أى سنة متواترة أو مشهورة .

وإذا كان علماء الشريعة يشترطون بصدد المصالح المرسلة أن تكون المصلحة حقيقية أى يقينية ، غير ظنية ، فإنه يجب من باب أولى - فيما يبين لنا - أن يشترط هذا الشرط فى السنن المستقلة - أى التى تأتى بحكم جديد لم ينص عليه فى القرآن - لا سيما بصدد أحكام بالغة الخطورة والأهمية كالأحكام الدستورية .

أما ما يبرر به فقهاء الشريعة العمل بسنة الآحاد من (أن القاضى يقضى بشهادة الشهود ، وهى لا تفيد اليقين ، وإنما تفيد رجحان الظن بالمشهود به) ، فإن هذا قياس مع الفارق ، فالمقام هنا مقام الكلام عن السنة التى تعد تشريعاً لا تلك التى تعد قضاء (أى لا تلك التى تصدر من الرسول بصفته قاضياً وإنما بصفته مشرعاً) ومن أجل أن يطبق تشريع يجب العلم به عن طريق اليقين ، لا عن طريق الظن ، حتى ولو كان يتطوى على رجحان الظن - ومع ذلك فالشريعة لا تكتفى بشاهد واحد فحسب أمام القضاء ، بل تتطلب شهادة شاهدين وأحياناً أربعة شهود كما هو الشأن فى جريمة الزنا . ومن مبادئ الشريعة (درء الحدود بالشبهات) ، أى أن

(١) الدكتور محمد فاروق النبهان : نظام الحكم فى الإسلام ، الكويت ١٩٧٤ ، ص ٣١٥ ، ٣٢٤ . وقد أفرد إلى كتاب أصول التشريع الإسلامى للأستاذ حسب الله ، ص ٤٣-٤٩

القضاء يجب أن تنفي أحكامه على اليقين لا على رجحان الظن، والأحكام التشريعية الدستورية ليست أقل خطراً من أحكام القضاء المتعلقة بالحدود ولذلك كان طبيعياً بل وضرورياً أن نتخذ بصدد التشريعات الدستورية من أسباب الحيلة والتيقن ما يفوق كثيراً ما تتخذ منها بصدد التشريعات العادية (١) .

والخلاصة : أنه لا يصح - في ميدان القانون الدستوري - أن نقبل سنة الآحاد حين تكون سنة مستقلة (أى سنة تأتي بمبدأ أو حكم جديد لم ينص عليه في القرآن) مثل هذا الحدث . ونأخذ بها حين لا تكون مستقلة (تفصيل يجعل أو تقييد مطلق أو تخصيص عام) أو تكون متواترة أو مشهورة - في ميدان الأحكام الدستورية - وليس في هذا التخصيص أو التفرقة بين السنة المستقلة وغير المستقلة وبين الأحكام الدستورية وغير الدستورية - ليس في هذا ما يستغرب فهم يقررون أن المسائل المتصلة بالمبادئ لا يأخذون فيها إلا بالتواتر من السنة ، وهم يقولون أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول (٢) .

ونوقش هذا الرد :

بأن نجاح هذه المحاولة يعتمد على التماس من قبل علماء الشريعة بإعطاء هذه الأهمية والخطورة للأحكام المتعلقة بالقانون الدستوري - فقد يكون الأمر كذلك عند علماء القانون الدستوري - ولكن الأمر ليس كذلك عند علماء الشريعة .

فالتشريعات الدستورية مثل التشريعات الجنائية وغيرها في أنها متفرعة من أصل عام وهو العقيدة ، ولذلك فهم إذا اشترطوا التواتر في أمور العقيدة لكنهم لم يشترطوا مثل ذلك في التشريعات الأخرى المتفرعة ،

-
- (١) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، (دار المعارف ١٩٦٦) ص ١٨٩ وما بعدها . وكتابه : أزمة الفكر السياسي (الاسكتندرية ١٩٧٠) ، ص ٧٥ .
(٢) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٩١ - ٢٠١ ،
وقد أشار إلى كتاب « الحديث والمحدثون » لأبي زهو ، ص ١٢١ . و « المسكن » للززال .
١٣٨/١ .

عنها . وما ذلك إلا لأن أهمية التشريعات الدستورية كأهمية التشريعات الجنائية والمدنية وغيرها - عنهم - .

٣ - إذا سلمنا بما سبق - جدلاً - فإن أحاديث الأحكام منها ما يعد تشريعاً عاماً ، ومنها ما يعد (تشريعاً وقتياً أو زمنياً) فلا عموم له . والفقهاء يقررون أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال بصفته رسولاً وكان مقصوداً به التشريع ودلت القرآن على ذلك مثل تحليل شيء أو تحريمه والأمر والنهي بفعل شيء فإن هذا من قسم السنة التشريعية العامة .

وأما ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً وله الرئاسة العامة لجماعة المسلمين ، فهذا لا يعد تشريعاً عاماً وذلك لأنه إنما ينشأ كما يقول الشيخ محمود شلتوت (على المصلحة القائمة في عصره ، مثل بحث الجيوش وتولية القضاة وعقد المعاهدات وتدير الشؤون المالية) . ولا ريب أن سنن الأحكام الدستورية تعد كذلك من طراز هذا التشريع .

وكذلك لا يعد من التشريع العام ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره قاضياً (١) .

ولا يعد تشريعاً عاماً إذا دلت القرينة القاطعة - كما يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف - على أنه (تشريع مراعى فيه البيئة الخاصة بزمان التشريع) (٢) .

(١) راجع : الإسلام حقنة وشرعية ، الشيخ محمود شلتوت ، بحث السنة تشريع عام وعخاص ، ص ٥٢١ .

أزمة الفكر السياسي الإسلامي : د. عبد الحميد متولى ، ص ٦٨ . حيث ينقل عن « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف ، ص ٤٤ مثل ذلك . ويشير إلى بحث بمنوان : الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ، للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شبلي ، منشور بمجلة الحقوق ، المبدان الأول والثاني من السنة الثامنة (١٩٥٩ - ١٩٦٠) ، ص ١٣٠ .

وجميعاً يستندون إلى كتاب الإمام القرأني المالكي - فقيه ، أصول ، ت ٦٨٤ - (الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ، وتصرفات القاضى والإمام) ص ٨٦ - ١٠٨ .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٦٩ . وقد أشار إلى بحث الشيخ عبد الوهاب خلاف بمنوان (مصادر التشريع الإسلامي مرتبة) ، منشور بمجلة القانون والاقتصاد ==

ومن الأمور البينة بل البهينة أن التشريع المستورى (أى التشريع الخاص بنظام الحكم) هو تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع ، ولذلك نجله فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائماً تختلف باختلاف الزمان والمكان .

ونتهى من ذلك إلى القول : بأن الحديث (لئن يفعل قوم ولوا أمرهم امرأة) ليس تشريعاً عاماً لأنه :

أولاً : صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً ورئيساً للدولة الإسلامية لا بصفته رسولاً ومبلغاً ، وقد تقرر أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بصفته إماماً لا يعد من التشريع العام الملزم .

ولأنه ثانياً : تشريع دلت القرينة على أنه مراعى فيه البيئة الخاصة بزمان التشريع . والقرينة هنا أن الحديث يتعلق بأمور الحكم ، وأمور الحكم وما يتعلق بها إنما هى تشريعات مراعى فيها البيئة الزمنية وقت التشريع ، ولذلك فهى متغيرة بتغير الزمان والمكان .

المناقشة :

وقد ناقش هذه المسألة الدكتور صلاح الدين ديموس حيث قال :
(كما لا نوافق أستاذنا - الدكتور عبد الحميد متولى - فيما ذهب إليه من عدم حجية السنة فى الشئون الدستورية لما يلى :
(أ) أن هذا القول لا يتفق مع ما انتهى إليه فقهاء المسلمين من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

== حدد أبريل ومايو سنة ١٩٤٥ ، ص ٢٥٩ . ومثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم :
« خالفوا المشركين وفروا إلىى واحسوا الشوارب » حيث يطلق الشيخ خلاف قائلا : (فى نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمنى روى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزيد الناس لا استقرار لما) . وأشار إلى مثال آخر نقلا عن (تعليق الأحكام) مطبعة الأزهر ١٩٤٩ ، الشيخ محمد مصطفى شبلى ، حيث ذكر فى ص ٢٨ أن أصحاب السنن روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : (هذا الناس) أى أتيلوا (من أهل البادية ففسدت الأنبيى فقال رسول الله : « ادخروا لثلاث وتصدقوا بما بينى » فلما فهموا منه مطلق التمس من الإذعان قال لم : إن كنت تهيبكم لثلاثة إلىى ففت) .

(ب) أن خاصية التشريع الدستوري بحسبانه (تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمان التشريع) لا تعد قرينة قاطعة تخرج نص الحديث المتقدم عن موجب لفظه ، لأن هذه الخاصية إن صلحت في التشريعات الدستورية الوضعية ، لا تصلح في تفسير تشريع سماوى له أساليبه في التفسير والتأصيل . وينبغي أن تكون هذه القرينة القاطعة ، وفقاً لهذه الأساليب والأصول وحدها لا لأى أسلوب آخر من أساليب التفسير والتأصيل في الشرائع الأخرى .

(ج) أن كون التشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة ليست خاصية للقانون الدستورى وحده ، وإنما خاصية لكل التشريعات مدنية أو جنائية أو تجارية .

ومن ثم يترتب على الأخذ بهذه الفكرة في التشريع الدستورى الإسلامى ، واعتبارها قرينة قاطعة على خصوصية الحديث بزمان الرسول أو بقوم معينين وهم الفرس ، منها إلى هذه التشريعات هى الأخرى أو بعبارة أخرى ، إلغاء السنة واستبعادها من موارد الأحكام الشرعية ومصادرها (١) .

الرد :

يلاحظ أن الأستاذ الباحث أطلق القول في رده على عدم حجية السنة في الشؤون الدستورية . . وليس الأمر كذلك لأن الدكتور عبد الحميد متولى يرى حجية السنة في الشؤون الدستورية ويستثنى - السنة المستقلة التى أتت بحكم جديد لم ينص عليه في القرآن - حيث تكون السنة أحادية فحسب - من هذه الحجية - بل وحسب مفهومه ليس جميع السنة بل نوع خاص منها - فهو بعد التحقيق - يستبعد السنة الأحادية الذى يرويه راو واحد والثى تأتى بحكم جديد من الحجية في الشؤون الدستورية ، فهو يأخذ بالآحاد حين يروى منقولا عن اثنين من كبار الصحابة حيث يقول : « ويصح

(١) الدكتور صلاح الدين دويس : الخليفة توليه وعزله ، ص ٢٧٤ وما بعدها .
وأشار إلى بحث الدكتور أحمد كمال أبو المجد (خصائص التشريع في المجتمع الاشتراكي) ،
مجلة العلوم السياسية ، يناير ١٩٦٢ هـ .

— فيما نرى — أن تأخذ في هذا المقام بالسنة المشهورة بشرط أن يكون الحديث منقولاً عن اثنين من كبار الصحابة (١) .

فهو قد ظن أن الآحاد هو ما يرويه راو واحد وأن المشهور هو الذى يرويه اثنان .

وليس ذلك بصحيح لأن خبر الآحاد هو ما رواه الواحد أو الاثنان فأكثر ما لم تتوفر فيه شروط المشهور أو المتواتر ولا عبرة للعدد فيه بعد ذلك ، فهو دون المتواتر والمشهور (٢) ، فعلى هذا فهو قد أطلق على الخبر المروى عن اثنين «خبراً مشهوراً» وهو فى حقيقته حديث آحاد روى عن اثنين .

وبعد أن عرفنا أن الدكتور عبد الحميد متولى يستبعد حديث الآحاد المروى عن راو واحد حين يأتى بحكم جديد غير منصوص عليه فى القرآن من الحجية فى ميدان الأحكام المستورية . يبقى مناقشة الفقرات التى أوردها المناقش .

(أ) أما عن القاعدة الأصولية « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » فهذه القاعدة ليست على إطلاقها .
فها هو الدكتور أحمد كمال أبو المجد — الذى نقل عنه الباحث — يقول فى مقال له ما نصه :

(ومهما قال الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة . . فكم من فعل للنبي صلى الله عليه وسلم — وأفعاله صلى الله عليه وسلم نوع من أنواع السنن — جاء مرتبطاً بإطار موضوعى معين ، معالجاً لظروف قائمة ثابتة وعارضة ، ومن هنا لا يستغنى مجتهد عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه) (٣) .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٢٠٠ .

(٢) الدكتور عبد فاروق التهانى : نظام الحكم فى الإسلام ، ص ٣٢٤ . وقد نقله عن (أصول الحديث) للدكتور محمد صبحى الخطيب ، ص ٣٠٢ .

(٣) الدكتور أحمد كمال أبو المجد : مواجهة مع عناصر الجمود ، مجلة العربي ، مايو ١٩٧٧ ، ص ٦٩ .

ثم إن هذه القاعدة - قاعدة أصولية - وقد حصل فيها خلاف وإن كان المعتمد أن العبرة بعموم اللفظ . . ولكن حتى على التسليم بذلك فهي قاعدة ظنية إذ أن الباحثين المعاصرين يرون إمكانية الاجتهاد حتى في أصول الفقه ، وهم لا يوافقون الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية لأن القطعي لا يسع مثل هذا الخلاف المنتشر في كثير من مسائل الأصول ، فهناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق وناف بإطلاق وقائل بالتفصيل مثل اختلافهم في المصالح المرساة والاستحسان وشرع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب وكذلك القياس ، وحتى الإجماع ، بالإضافة إلى أن القواعد والقوانين التي وضعها أئمة هذا العلم لضبط الفهم والاستنباط من المصدرين الأساسيين القطعيين : الكتاب والسنة لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر ، كما يتضح ذلك في مسائل العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ وغيرها . فضلاً عما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت الأحاد منها وشروط الاحتجاج بها سواء كانت شروطاً في المسند أم المتن ، ولهذا نجد العلامة الشوكاني يؤلف كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) محاولاً فيه تمحيص الخلاف وتصحيح الصحيح ونيل الضعيف .

فلذاً للاجتهاد في أصول الفقه مجال رحب هو مجال التمحيص والتحرير وال ترجيح .

وهناك مسائل تتعلق بالأصول تحتاج إلى مزيد من إيضاح وتفصيل ومن ذلك تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية (١) .

(١) يراجع في هذا ، مقال (نظرات) لأستاذنا الدكتور يوسف القرضاوي ، مجلة المسلم المعاصر ، العددان الأول والثاني ، أبريل ١٩٧٥ ، ص ١٣٦ - ١٣٨ . حيث يقول : (إن موضوع تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ، خليق بأن يكون موضوعاً لرسالة « دكتوراه » في أصول الفقه) .

وراجع مقال (إمكان الاجتهاد في أصول الفقه) لأستاذنا الدكتور مصطفى كمال ومنص في نفس العدد ، ص ١٣١ .

ويراجع في العدد الانفتاحي نوفمبر ١٩٦٤ مقالاً للدكتور محمود أبو السعود ، ص ١٢٢ - ١٢٣ يتعلق بنفس الموضوع .

وراجع أيضاً مقال للدكتور كمال أبوالمجد ، الربيع ، مايو ١٩٧٧ ، ص ١٨ (مواجهة =

قاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ليست على إطلاقها وإنما حيث لا تأثير لخصوصية السبب في عموم اللفظ . واحتمال تأثير خصوصية السبب - هنا في الحديث - قائم .

(ب) وأما أن خاصية التشريع الدستوري بمسبانه (تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمان التشريع) لا تمد قرينة قاطعة لأن هذه الخاصية إن صلحت في التشريعات الدستورية الوضعية لا تصاحب في تشريع سماوى له أساليبه في التفسير والتأصيل .

فردود بما سبق أن بينا بأن هذه الخاصية ملحوظة عند الفقهاء فالإمام القرافي يقرر أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً أو رئيساً للدولة الإسلامية لا يعد من التشريع العام الملزم لأنه مبنى على المصلحة القائمة في عصره (١) .

وقد سبق لإيراد الأمثلة على ذلك مثل بحث الجيوش وتولية القضاة والمعامهات وما يتعلق بالشئون المالية . ومثل حديث (من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه) فإن هذا لا يفهم على أنه شرع عام ، بل هو من الأحكام

مع عناصر الجمود) حيث يقول : والاجتهاد الذي يحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها وإنما هو الاجتهاد في الأصول كذلك . وكَم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا المجهود طلياً لحكم الإسلام فيها : أغنى بهم فهمهم إلى وقفة مع الأصول . . فقد يكون سنننا حديثاً ضئيلاً لا يعرفون ما يصنعون به . . وقد يكون مصدرها إجماعاً سكوتياً يمارس حديثاً ضئيلاً . . لو قيلاً يأخذ به فريق ويرده آخرون .

وليس ما تردده الكثرة الغالية من الماصرين من استناعت الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم وتقصيراً في بذل الجهد بحثاً عما ينفع الناس . وما قبلته هذه الكثرة من كلام الإمام الشافعي في كتاب الموافقات « من أن أصول الفريضة كلها قطعية (ومن ثم لا يسوغ للاجتهاد في شأنها) يحتاج إلى وقفة تأمل ومراجعة ، لأن الأمر أخطر وأجل من أن يسلم فيه لفتية مهما علا قدره . وقد استغرق حل ذلك غير واحد من النخبة كالإمام الشوكاني والقاضي أبو بكر الباقلاوي وتابعهم في هذا الاستدراك كثير من المهتمين والماصين » .

(١) راجع للدكتور فؤاد عبد المنعم أسد : مبدأ المساواة في الإسلام ، ط ٧٢ ، ص ٧٤ حيث أشار إلى الأحكام للإمام القرافي بصحيف محمود عرنوس ، ط ٣٨ ، ص ٢٤ - ٢٥ . والأستاذ الشيخ بدر المتولى عبد الباسط : مذكرة في تاريخ التشريع ١٦/ ١٨ ، ص ٥٢ . والشيخ تاج : السياسة الشرعية ، ط ٥٣ ، ص ٢١ . والشيخ شلتوت : الإسلام عقيدة وشرعية ط ٦٦ ، ص ٥٠٩ .

السياسية التي تختلف باختلاف المصالح في كل عصر ، ولذلك نجد الإمام الكاساني يقول في « البدائع » (١) .

(إن منح السلب للقاتل هو من قبيل التنفيل الذي يقصد به التحريض على القتال وأن للإمام أن يفعله وألا يفعله فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذي لا تجوز مخالفته لاحتمال أن ذلك إذا شرطه الإمام ويحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك لقوم بأعيانهم ومع هذا الاحتمال فإنه لا يكون حجة في إثبات حكم عام واجب الاتباع) .

إذن فنل هذه الخاصية في القانون الدستوري أمر ماحوظ في الفقه الإسلامي إلا أن الخلاف يحصل من اعتبار بعض الفقهاء حكماً للرسول صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ بينما يراه آخرون أنه صادر عنه بحكم إمامته ، أي حكم مصاحي ، فعلم وجود تحديد دقيق للفرقة بين ما يعد تشريعاً أبدياً وما يعد تشريعاً وقتياً كان أحد أسباب اختلاف الفقهاء (٢) .

ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى اشتراط أن يكون بإذن الإمام لأن الحديث صدر عنه صلى الله عليه وسلم بحكم كونه إماماً وخالف مالك والشافعي رحمهما الله واعتبرا الحديث تشريعاً عاماً لأنه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم بحكم النبوة والتبليغ .

وكذلك هذا الحديث الذي معنا « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » فقد ذهب الجمهور إلى أنه تشريع عام ملزم لصدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم بصفة النبوة والتبليغ بينما يرى بعض المعاصرين أنه لا يعد تشريعاً عاماً ملزماً لصدوره بوصف الإمامه . وما دام هذا الاحتمال قائماً فالحديث قابل للنقاش .

(١) ٧٤ ، ص ١١٥ ، نقلاً عن نظام الحكم في الإسلام ، لأستاذنا الشيخ أحمد الفاضل ،

ص ٩ .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص ٦٥ . وقد نقله من « تحليل الأحكام » للشيخ محمد مصطفى شليبي ، ص ٣٨٩ .

(٢) قول الباحث (إن كون التشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة ليست خاصية للقانون الدستورى وحده وإنما خاصية لكل التشريعات مدنية أو جنائية أو إدارية أو تجارية ، ومن ثم يترتب على الأخذ بهذه الفكرة فى التشريع الدستورى الإسلامى . . إلغاء السنة واستبعادها من موارد الأحكام الشرعية ومصادرها) .

أقول إنه لا يترتب على هذه الخاصية إلغاء السنة كما ذكر المناقش من مصادر الأحكام الشرعية . فقد قرر الفقهاء كما سبق أن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً أو قاضياً أو بصفة العادة وكثيرة لتجارب أو على سبيل الأسوة أو القدوة ، كل هذا لا يعد من قسم التشريع العام الملزم ، ومع هذا لم يترتب على ذلك إلغاء السنة من مصادر الأحكام الشرعية ، وكذلك ما دلت عليه القرائن من أنه مراعى فيه خاصية البيئة وقد أخذ بذلك الفقهاء ولم يترتب عليه إلغاء السنة هذا من ناحية . ومن ناحية فإن القانون الدستورى له طبيعة خاصة - حقاً - تميزه عن القوانين الأخرى . ولذلك نجد أن آيات الأحكام الشرعية فى القرآن الكريم قليلة جداً بالنسبة لمجموع الآيات (مائتى آية من ست آلاف) . ثم نجد - فى هذا القليل - أن الأحكام المتعلقة بالقانون الدستورى أقل كثيراً من آيات الأحكام المتعلقة بأى فرع من الفروع الأخرى للقانون . ونجد أيضاً أن القرآن الكريم إذ تعرض لبيان التفصيلات فى بعض فروع القانون (العبادات والجنائيات والمعاملات) إلا أننا نجد أنه لم يتعرض للتفصيلات بخاصة للقانون الدستورى (١) وما ذلك إلا لأن أمور الحكم وما يتعلق بها لها طبيعة خاصة مميزة مراعى فيها ظروف البيئة إلى حد كبير . ثم يجب أن لا ننسى أن كلامنا هذا مقصور على السنة الدستورية المستقلة ولا يتعداها إلى المفصلة والمينة والمتواترة والمشهورة - كما سبق أن ذكرنا - على أنه لو ثبت فى فروع القانون الأخرى الخاصية الزمنية ، وذلك بقرينة صحيحة فلا مانع من اعتبارها من قسم التشريع الوقتى . . وقد راعى الفقهاء مثل ذلك وجدنا فى الفقه الإسلامى

(١) راجع فى عدد آيات الأحكام (العرف فى الفقه الإسلامى) الشيخ عمر عبد الله ، ص ٩٨ ، لقلا عن الدكتور عبد الحميد مولى (مبادئ نظام الحكم فى الإسلام) ، ص ١٨٦ .

أمثلة كثيرة للثأر ، فمنها تصرف الصحابة رضي الله عنهم في ضلالة الإبل ومنع النساء من المساجد واعتبار الطلاق ثلاثاً ثلاثاً ورد شهادة الأب والزوج وتضمن الصناعات والتسكير والدية في القتل الخطأ (١) .

فإذن ما دام في الأمر ضوابط معينة (٢) فلا خوف من النتيجة التي رتبها الباحث .

٤ - في الحديث نهى من أن نجعل (الأمر كله) بيد امرأة ولن يكون الأمر كله بيد المرأة إلا إذا جمعت في يدها كل السلطات ، فالحديث نهى عن جعل كل السلطات بيد امرأة . ومثل ذلك لا يكون إلا في الحكم الاستبدادي حيث تسوء حال الدولة ويفقد الصالحون من الرجال فيستبد بأمرها امرأة ولا نجد من الرجال من يقاوم استبدادها ويرشدها إلى الحكم الصالح في الرعية .

فالحديث إذن نهى عن الولاية التي تستبد فيها المرأة بكل أمر في الدولة

(١) انظر في هذه الأشئلة ، مقال : (حل أبواب تقنين الشريعة) للدكتور عبد المنعم انور ، صحيفة الأهرام ١٩٧٨/٤/١ .

(٢) انظر في هذه الضوابط ، ما ذكره أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى في كتابه (فقه الزكاة) ، (مؤسسة الرسالة) ط ٢ ، سنة ١٩٧٢ بيروت ، ج ١ ، ص ٢٢٠ . حيث يقول : (ولكن كيف السبيل إلى تمييز ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم ، بوصف النبوة وما يقوله بوصف الإمامة ؟ وبكيف : إن تحقيق ذلك وتمييزه إنما تكون : (أ) بمعرفة قرائن الأحوال .

(ب) أن يكون موضوع الحديث أمراً مصلحياً ، يتعلق بشؤون الدولة السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية أو الإدارية ، ونحوها .

(ج) أو وجود نصوص مخالفة ، مما يشهد أنه روعي فيه مصلحة جزئية وقتية خاصة .

مثال ذلك ما ذكره الإمام القرطبي في كتابه « الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ، ص ١٠٦ حول حديث « من قتل له قتيلاً فله عليه » فقد نقل عن الإمام مالك قوله : إن هذا تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، لأن الحديث معارض بأية تقسيم الفتاوى ، وكذلك خشية فساد نيات المجاهدين إذا صار ذلك ميلاً دائماً ، ثم دلالة قرينة الحال ، حيث قيل ترغيباً في القتال . ويلحق بذلك حديث (فطرت لكم من صلوة الخيل) ومثلها حل خلاف فيه حديث (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) . وقد نقل مثل ذلك من حجة الله البالغة ١/٢٧١ . ونحن نستطيع أن نلحق بذلك أيضاً حديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) . وراجع أيضاً : الإسلام عقيدة وفريضة الشيخ محمود شلتوت ، بحث : السنة تشريع عام وعام ، ص ٥٢١ .

فتحكمها حكماً استبدادياً لا ترجع فيه إلى مشورة العقلاء من الرجال (١) .

أو هو في الحقيقة نهى وتحذير لنا أن ندع أمورنا تفسير من سبى إلى أسوأ فيقلب الحال وتنعكس الأوضاع وتستبد المرأة بكل أمورنا أو جلها كما يوضحه حديث آخر « وأموركم إلى نساءكم » فيها معناه . أما إذا قام وسط الرجال قليل من النساء ببعض هذه الأمور فإنه لا يصدق على مثل هذا أن الأمور فيه لنسائنا لأن الأمور لا تزال فيه بيد الرجال (٢) .

ونستطيع أن نصيف إلى ذلك أن الحكم القائم على الشورى واحترام مبدأ الأغلبية في حدود الشريعة الإسلامية أقول أن الحاكم في مثل هذا النظام — سواء كان رجلاً أم امرأة — لا يملك بيده كل الأمر . . بل الأمر كله هنا بيد المجلس الشعبي الممثل لجمهور الشعب .

وإلى قريب من هذا المعنى يذهب الدكتور عبد الحميد متولى حيث ذكر أن الحديث لا ينطبق على رئاسة الدولة في العصر الحاضر لأن (رئاسة الدولة في صدر الإسلام « الخلافة » كان يجمع صاحبها إلى جانب سلطة الحكم (السلطة السياسية) الرئاسة الدينية ، خلافاً لما عليه الحال في العصر الحديث حيث لا يجمع الرئيس بين هاتين السلطتين أو الرئاستين ، بل نجد الرئيس أحياناً (في بعض البلاد) لا يملك سوى مجرد رئاسة شرفية ، أى رمزية ، أى أنه لا يملك سلطة فعلية (٣) .

فهو إذن يرى التهى عن تولية المرأة (الخلافة) ومعروف أن الخلافة ليست هى اللون الوحيد أو الصورة الوحيدة لنظام الحكم في الإسلام على أنه لم يبين ما المقصود بالخلافة عنده ؟ هل هى بالصورة التى كانت عند الخلفاء الراشدين أم غيرها ؟ .

(١) الأستاذ عبد المتعال الصمدي : من أين لباً ، ص ١١١ - ١١٢ حيث يقول : (قد يؤيد هذا ما ورد في بعض الروايات : أن يفلح قوم تملكهم امرأة ، والروايات تفسر بعضها بضعاً) . وإلا لو كان الحكم قائماً على الشورى فلا مانع من تولية المرأة كلالة سباً المذكورة في سورة النحل .

(٢) الأستاذ عبد المتعال الصمدي ، للرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٣) الدكتور عبد الحميد متولى ، للرجع السابق ، ص ٨٨٧ .

فإذا كانت الأولى فهذه في رأينا - كانت قائمة على الشورى ولم يكن الخليفة يجمع بين - السلطة السياسية والرئاسة الدينية - مما يوحى بالحكم المطلق . فلا شيء اسمه الرئاسة الدينية أو السلطة الدينية في الإسلام ، وإذا كان للنبي صلى الله عليه وسلم كل السلطات فلذلك لأنه رسول ونبي . -
وأما الخليفة في الإسلام فله اختصاصات دينية تتمثل في حفظ الدين والجهاد والقيام على شعائر الدين من إقامة الصلاة والصيام والحج بالإضافة إلى الاختصاصات السياسية (١) ، ولكن مثل هذه الاختصاصات الدينية لا تعطينا الحق في أن نقول أنه يملك السلطة الدينية أو الرئاسة الدينية (٢) إلا إذا كان من باب التجوز فحسب .

وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة خشية من تولية المرأة للخلافة ، وأما إذا كان المقصود من الخلافة المنهى عنها المرأة هي بالصورة التي انتهت إليها من بعد الراشدين من بعدها من الشورى ومن تجاوزاتها على مر التاريخ ، فالخشية مطلوبة والنهي قائم عن تولية المرأة مثل هذا الأمر .

رأينا في الاستدلال من الحديث :

أنه بعد التسليم بصحة الحديث وبقاعدة عموم اللفظ إلا أننا نرى أن هذا الدليل قد تطرق إليه احتمالات كثيرة وهذه الاحتمالات قوية وبعضها إذ أمكن الإجابة عنها ، فالبعض الآخر لم يمكن . ومعروف أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . . ولهذا نرى أن الحديث ليس حجة قوية في حرمان المرأة من الحقوق السياسية ، والله أعلم .

(١) راجع في اختصاصات الخليفة الدينية ، الدكتور سليمان الطماوى ، السلطات الثلاث ط ٢ ، سنة ١٩٧٣ ، دار الفكر ، ص ٣٦٨ - ٣٧٠ .

(٢) راجع للشيخ محمد جبه : الإسلام والنصرانية ، مطبعة صبيح ١٩٥٤ ، ص ٥٩-٦١ . حيث ذكر « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة » . ويقول « وكل سلطة تنازلها واحد من هؤلاء : الخليفة - القاضي - المجتئ - شيخ الإسلام ، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى » .

الدليل الثالث . (الإجماع والواقع التاريخي) :

إن الولاية العامة — ومن أهمها مهمة عضوية المجالس النيابية — قصرتها الشريعة على الرجال . وقد تجرى التطبيق العملي على هذا من فجر الإسلام إلى الآن ، فإنه لم يثبت أن شيئاً من هذه الولايات العامة قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال . وقد كان في نساء الصدر الأول منصفات فضليات وفيهن من تفضل كثيرأ من الرجال كأمهات المؤمنين . ومع أن الدواعي لاشتراك النساء في الشؤون العامة كانت متوافرة لم تطلب المرأة أن تشارك في شيء من تلك الولايات ، ولم يطلب منها هذا الاشتراك . ولو كان للترك مسوغ من كتاب أو سنة لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء باطراد . فهي لم تشارك في البيعة الخاصة في السقيفة . كما أنها لم تدع ولم تشارك في البيعة العامة بعدها . وكمن اجتماعات شورية من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من الخلفاء وإخوانهم في شؤون عامة لم تدع إليها المرأة ولم تشارك فيها (١) .

ويقول ابن قدامة (ولا تصلح — المرأة — للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان ، ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيها بلغنا ، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً) (٢) .

ولذلك فالإجماع قائم ومنعقد على أن من شروط الإمامة — المذكورة والإجماع قائم على عدم جواز تولية المرأة (القضاء) ولا عبرة بخلاف ابن حزم ، وابن جرير إذا صح ما نسب إليه (٣) .

المناسبة :

أما أن النساء لم يتولين الولايات العامة — في صدر الإسلام — فهذا غير صحيح على إطلاقه .

-
- (١) من فتوى لجنة الفتوى بالأزهر ، نقلًا عن الشيخ أحمد الفاضل : نظام الحكم في الإسلام ، ص ٥٦ .
(٢) المنى لابن قدامة ١٢٧/١٠ (مطبعة الإمام) .
(٣) نظام القضاء في الإسلام ، الشيخ عبد المال صوة ، ص ١٣ .

(أ) فقد روى عن تولية عمر رضى الله عنه لأمر الشفاء حسبة بالسوق ،
والحسبة من الولايات العامة (١) .

(ب) ومن السوابق الدالة على قيام المرأة بالشئون العامة ما فعلته
السيدة عائشة رضى الله عنها من خروجها على رأس جيش محارب بلغ
ثلاثة آلاف رجل من مكة إلى البصرة رافضة بيعة الإمام على رضى الله
عنه ومطالبة بدم عثمان وإعادة الأمر شورى ، مجتهدة في إصلاح ذات البين .
وقد كانت رئاستها للقوم رئاسة فعلية ، وكان وضعها وضع رئيس الدولة
الفعلى ، فقد كانت المرجع الأول والأخير في جميع الشؤون الدينية والسياسية

(١) المجلد لاين حزم ١٠/٦٣١ ، الناشر مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠ م ،
حيث ذكر أن عمر رضى الله عنه ولي الشفاء ، امرأة من قومه السوق ، ولكن ابن عربى المالكي -
في أحكام القرآن ٣/١٤٤٥ قرر عدم صحة هذه الرواية ولم يذكر دليلاً على ذلك . ثم جاء
صاحب (نظام القضاء في الإسلام) الشيخ عبد المال مطوع فأكد هذا التفسير بدليلين :
الأول : مخالفته لحديث « لن يفلح ... » ويستعمل أن يخالف عمر هذا الحديث ورد عليه
من قبل الدكتور إبراهيم عبد الحميد : (أن هذا ليس بثقة فلهذا لم يبلغ عمر وقد يكون
بطله وتولاه بالإمامة العظمى) .

الثاني : أن فكرة الحجاب صادرة من عمر رضى الله عنه نفسه ، فكيف يتناقض فكرته وبين
امرأة تمسك طول يومها تخالط الرجال في الأسواق . ورد عليه من قبل الدكتور
إبراهيم بـ « وهذا الوجه ليس بثقة ففى أن المرأة كانت مرتفعة السن والمواهب ،
ففى يستأصمصة ومن مواهب أهل لأن يقطع بها » .

وأما شريك في عهد النبى صلى الله عليه وسلم وكانت ذات سن وكان كثير من الصحابة
يسمرون عندها ليلاً . وقال فيها النبى صلى الله عليه وسلم « تلك امرأة يشاهدنا أصحابي ولم تزل
مرضية السيرة والسريرة له في الجميع » ، مذكورة نظام القضاء للدكتور إبراهيم عبد الحميد ،
ص ٣٨ . ثم إن عمر رضى الله عنه أشار إلى فكرة الحجاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالنسبة للنساء هو صلى الله عليه وسلم ، وقد قررنا أن الآيات خاصة بنسائه صلى الله عليه وسلم .
إلا أن الدكتور إبراهيم عبد الحميد ذكر « أن فعل عمر هذا لا حجة فيه إلا حجة في قول أحد
أو فله سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قيل إنه لم يعرف له من الصحابة تخالف في
ذلك فيكون إجماعاً . قلنا هذه دعوى بلا دليل فلا تسع ، ونحن نتألف هذا الأمر فنقول أنه
يكفينا في هذا المقام - حصول هذا الأمر من صحاب كعب رضى الله عنه باجتهاد منه ، ومع ذلك
فلم تسع أو لم يتخذ إلينا معارضة من أحد من الصحابة له في هذا ولا نفى أن في ذلك إجماعاً
ولكن ألا يكتفى حصول الواقعة وعدم وجود المعارضة كليل على الجواز الشرعى ؟ .
وجب أن هناك معارضة لم تتخذ إلينا للمساءلة إذن علانية فلا نستطيع القطع بعدم تولية
إنشاء أمر الولايات العامة .

خلال فترة رئاستها للجيش . ويدل على ذلك أن القوم حينما اختلفوا في إمام للصلاة أبكون لطلحة أم للزبير أرسلت عائشة لمروان قائلة ليصل عبد الله ابن الزبير . فهذه واحدة وهي من أمهما ، فإن الذي يعين الإمام في الصلاة هو رئيس القوم ، وأخرى أنها كتبت إلى رجال من أهل البصرة ، وإلى الأحنف بن قيس وغيرهم ، وحسبك هذا انتصرف من رئاسة .

ويدل على ذلك أيضاً ما جاء في (شرح النهج) من أن عائشة رضى الله عنها لما وصلت إلى البصرة ، جاء إليها فريق من الناس ومن بينهم أبو بكره راوى حديث « لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة » فلما رآها قال : (فإذا هي تأمر وتنهى وإذا الأمر أمرها) وكانت تتولى بنفسها محادثة الذين يأتون معسكرها ، بل كان هؤلاء القادمون يقصصون إليها قبل طلحة والزبير لعلمهم أن الأمر بيدها .

ولم تكن رئاسة عائشة - وهي أم المؤمنين - رئاسة ثوار لا يدرون الحلال والحرام ، ولا رئاسة عوام ، وإنما كانت رئاسة حقيقية مارست سلطاتها على أكابر القوم ، ويكنى أن تعلم أن فيهم طلحة والزبير . وأن الذي يستوقف الباحث في نظام الحكم هو أن هذه الرئاسة التي ربما كانت عفوية لم تنقصها غير البيعة لتصبح إمامة بكل معانيها (١) .

ونولس هذا الاستدلال :

بأن عائشة رضى الله عنها لم تخرج محاربة ولا قائلة لجيش محارب ، وإنما خرجت داعية للمطالبة بدم عثمان . وهذا أمر ليس من الولاية العامة في شيء (مع أنهم عرفوا الولاية العامة بأنها السلطة الملزومة في شأن من شؤون الجماعة) .

(١) الأستاذ طاهر القاسبي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ١/٣٤٤ . وهذه الرواية نقلها عن شرح النهج ١/٨١ . ويذكر الأستاذ القاسبي نقلاً عن أعلام الزركلي ١/٢٧٩ أن « أروى بنت أحمد » والتي كانت تدعى « الحرة الصليحية » والتي عاشت من ٤٤٤ - ٥٣٢ هـ كانت ملكة في اليمن . وأيضاً ذكر رأى الشيعة وهي فرقة من الخوارج في جواز إمارة المرأة وقالوا إن فرقة أم شيبه كانت إماماً بعد موت شيبه » .

والصحيح غير ذلك فهي لم تخرج للمطالبة بدم عثمان فحسب ، وإنما خرجت على رأس جيش محارب لإصلاح الوضع وإعادة الأمر شورى ، وكانت لها سلطاتها الفعلية والولاية الملزمة كما بينا . ويدل على ذلك بالإضافة إلى ما سبق قول أبي بكره راوى الحديث - لن يفلح قوم - إذ قال : « لقد نفخى الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم - فذكر الحديث - فهو إذن يرى أن عاتشة كانت لها ولاية على الجيش المطالب بدم عثمان وأن هذا منعه من الخروج معها بعد أن كاد أن يلحق بها ، لأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ، فلم يمتعه من الخروج إلا ما رآه من ولاية عاتشة لهم ، وهو أدري بذلك ، لأنه يحكم بما رآه وشاهده (١) .

فإن قيل :

لعل هذا الأمر كان عن اجتهاد من عاتشة رضى الله عنها ، وكانت مخطئة فيه ، ونخاصة وأن بعض الصحابة أنكروا عليها هذا الخروج ، فاعتزفت بخطئها وتلمت على خروجها .

فالجواب عن ذلك :

بأنه مع التسليم بأن هذا كان اجتهاد منها فإنه لا يقدح فيه ولا يمنعنا من موافقتها فيه لأنها كانت من أهل الاجتهاد ، ومثلها من خير من يقلد في اجتهاده عند اعتقاد صحته . وإذا كان من يرى أنها كانت مخطئة في ذلك الاجتهاد فإن لغيرها أن يرى خلاف رأيها فيه .

على أن مخطئة غيرها لها ومخطئتها لنفسها إن صحت يجوز - وهو الراجح - أن يكون راجعاً إلى مخالفتها لقوله تعالى ﴿ وَقرن في بيوتكن ﴾ ولا شك أن أمرهن بذلك كان لحجاب نخاص فرض عليهن بعد أن حرمن على غير النبي صلى الله عليه وسلم من بعلمه ، ولا شأن له بشيء من الولاية العامة ، وهذا

(١) الأستاذ عبد المصطفى الصمدي : من أين تبدأ ، ص ٩٠٨ .

يقول الأستاذ أبو الأعلى المودودي في « الخلافة والملك » ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٨٢ (وكانت القائله الحقيقيه للجيش) وسمى الجيش بجيش أم المؤمنين عاتشة .

إلى أنه كان معها كثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقد قبلوا قيادته لم فلا بد أن يتقل عنهم أيضاً أنهم خطئوا أنفسهم في قبول قيادتها . لأنهم كانوا مشتركين جميعاً في ذلك الأمر ، فإذا خطأ بعضهم نفسه فيه لم يلزم أن يكون غيره قد خطأ نفسه فيه أيضاً (١) .

(٢) ثم أن النساء اشتركن في كثير من الشؤون العامة . كما حدث في بيعة العقبة الثانية ، ووقف فاطمة رضي الله عنها من سياسة أبي بكر رضي الله عنه ، وكف زوجها عن مبايعة أبي بكر ومعارضة المرأة لعمر رضي الله عنه في مسألة الصداق ، وكانت المرأة تدخل المسجد — والذي هو بمثابة البرلمان — تستمع وتناقش وتعرض : دور نائلة زوج عثمان من علي رضي الله عنه معروف ، كما سيأتي بيان كل ذلك في أدلة الفريق الثاني .

(٣) وقد ذكر أن المرأة لم تكن تدع أو تحضر الاجتماعات الشورية في عهد الصحابة ، رضي الله عنهم . ولم تكن تشارك فيها ، وهذا غير دقيق فاستشارة النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة معروفة واستشارة عمر للنساء كذلك (٢) ، وعبد الرحمن بن عوف حين استشار النساء في أمر تولية الخليفة الثالث ، ثم إن الخليفة حينما كان يقف على المنبر ويقول أشيروا علي أيها الناس ، فلا بد أن يكون من ضمن هؤلاء الناس بعض النسوة في المسجد ولا يستطيع أحد أن يثبت أن الجميع كانوا من الرجال ، وأما أنه لو كان هناك بعض نسوة لأثرن بالرأي ، فهذا ليس دليلاً على عدم حضورهن لاحتجال اكتفائهن بما يلزم بين الرجال .

يقول الدكتور أحمد شوقي الفنجري (لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع الصحابة قبل القتال للمشورة ، وكان نساء الصحابة يحضرن هذه الاجتماعات) (٣) .

(١) الاستاذ عبد المال الصديدي : من أين لبنا ، ص ١٠٩ .

(٢) يقول الدكتور سليمان الطماوي : (ثم إن سبق المرأة في المشاركة في الشؤون العامة أمره الإسلام ، فلم يكن من أوليات عمر) . راجع عمر بن الخطاب ، ص ١٣٧ .

(٣) الدكتور أحمد شوقي الفنجري : مقال المرأة المسلمة في ميادين القتال ، مجلة العربي ، العدد ١٩٨ ، ربيع الآخرة ٩٥ ، مايو ١٩٧٥ .

وعلى كل فالحوادث القليلة التي وصلتنا فيها الكفاية على الجواز الشرعى ونحن لا نريد أن ننصرف للمرأة إلى الحد الذى تغلب فيه الأوضاع فتصبح معظم الولايات العامة يدها بحيث تتعطل عن عملها الأول فى البيت .

يقول الأستاذ محمد حزة دروزه (يحتج البعض بأن المرأة فى الصدر الإسلامى ، لم تشترك فى شؤون الدولة والحياة بمقياس واسع ، ومرد هذا إلى طبيعة الحياة الاجتماعية فى ذلك الزمن وليس من شأنه أن يعطل الأحكام والتقليدات القرآنية (١) .

(هـ) ثم نأتى إلى مسألة الإجماع فى عدم تولية المرأة لرئاسة الدولة ، فنقول : ما المقصود بالإجماع ؟ .

إذا كان المقصود (إجماع الصحابة) فهذا غير صحيح ، لأنه ليس هناك إجماع صريح على ذلك ، ولم يحدثنا التاريخ أنهم اجتمعوا وقرروا مثل ذلك . ولم يحدث أن تكلم أحدهم بذلك وسكت الباقون موافقة ، حتى نعد إجماعاً سكوتياً ، فضلاً عن أن مثل هذا لا يعد إجماعاً فلا ينسب إلى ساكت قول ، فإذا قيل أن هناك فهماً عاماً على مثل هذا مستمد من حديث « لن يفتح قوم ... » قلنا أن الأفهام اختلفت فى دلالة الحديث — كما نحن مختلفون الآن -- وإلا لما خرجت أم المؤمنين على رأس ذلك الجيش الكئيب .

فصيح أن نقول أنه لا إجماع ولا حتى فهم عام أو حتى عرف عام فى مثل هذا الأمر .

فإن قيل : جرى عمل الصحابة على عدم تولية المرأة للولايات العامة ، قلنا إن هذا منقوض بما سبق أن بيناه . ثم هه صحيحاً فهذا لا يبنى الجواز ولا يعتبر (إجماعاً) لجواز عدم الحاجة إلى مثل ذلك ولا احتمال وجود كثرة الرجال القادرين وقلة المناصب العامة أو عدم رغبة النساء فى الولايات العامة أو طبيعة المجتمع التى كانت تغلب عليه الطابع الحرفى .

(١) محمد حزة دروزه : التصور القرآنى والسنة النبوية فى شؤون الحياة : مطبعة عيسى البابى الحلبي ، ١٩٦٦ م ، ج ١ ، ص ١١٤ .

وإن قيل أنه (إجماع الفقهاء) فيما بعد . . نقول وهل تم حصر جميع الفقهاء أهل الاجتهاد ؟ وهل وصلتنا جميع كتبهم ؟ ولم لا يجوز أن يكون هناك فقهاء لم آراء مخالفة لم تصان كتبهم ؟ أو لم آراء مخالفة ولم يتنوها . فإن قيل لم نعلم مخالفاً قلنا لا بعد إجماعاً . فهو رأى الكثرة المعبرة القائم على مصلحة رأوها في زمنهم ومثل هذا الرأى يجوز مخالفته الآن إذا دعت المصلحة إلى ذلك .

وقد سبق وأن ناقشنا « مبدأ الإجماع » وبيننا أنه لا تكاد مسألة من مسائله تخلو من خلاف . كما هو رأى الباحثين حالياً .

(و) ثم نأتى إلى مسألة الإجماع في عدم تولية المرأة القضاء ، فنجد الدكتور إبراهيم عبد الحميد يقول :

(ما أكثر دعاوى الإجماع وما أقل جنواها . إذ لا سبيل إلى إثباته فيما عدا ما هو معلوم بالضرورة - كفرض الصلاة والصوم - ومن أين لنا أن ابن جرير وابن القاسم وابن حزم والحنفية غير مسبوقين بما ذهبوا إليه ؟ وقد بلغ مبلغ التواتر ما كان من عائشة في وقعة الجمل من قيادة الجيش وتزعم الثورة ضد علي ومعها من خيرة الصحابة من أمثال الزبير وابنه عبد الله وطلحة ، فهل أنكروا أم ناصروا ؟ وولاية القضاء أقل خطراً وأذىً إلى تصون المرأة له) (١)

(١) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء في الإسلام ، ص ٣٣ . وهو قد انتهى بعد بحث دقيق غير مسبوق فيه إلى تأييد جواز تولية المرأة القضاء مطلقاً قولاً لها بحسبة وأحكامها نائلة وختم بحسبه بقوله : « وهكذا انتهى بنا البحث في ضوء الدليل إلى ما عساه لا يرضى كثيرين ولكن الحق آثر عدلنا من أن تؤثر عليه مهما جيل ، فالحق أحق أن يتبع . »
وقد أثبت التطبيق العمل نجاح المرأة كقاضية . في المغرب ولدت المرأة القضاء وقد نجحت في ذلك . وراجع الأخبار ١٩٧٥/٥/٩ حيث تمثل امرأة كقاضية في مجلس الدولة وانحصارها (باسطة تظلمات) وقد شهد رؤسائها بنجاحها في هذا العمل . وكذلك المرأة أُنشئت نجاحها في القضاء في السودان . وأما الخوف من تأييد المرافعة فنفوخ :
(أ) بأن عملها ينحصر في تطبيق القانون المحدد أمامها .
(ب) قابلية الحكم للاستئناف والظعن .

الدليل الرابع (القياس) :

وهذا له عدة صور :

١ - المرأة لا تصلح لأن تكون إماماً للناس في الصلوات الخمس وفي صلاة الجمعة والعيدين ، فكتلك لا تصلح أن تكون من أهل الإمامة العظمى والعلة هي الأئوثة .

المراد :

نسلم أن المرأة لا تصلح لأن تكون إماماً للناس في الصلوات ولا تسلم أن العلة هي الأئوثة ، فقد يكون هذا من باب التعبد ، ولكن المرأة تصلح أن تكون إماماً للنساء .

وحق لو سلمنا بأن العلة هي الأئوثة نقول إنه قياس مع الفارق ، فالصلاة عبادة محضة لها شروطها الخاصة ، والإمامة العظمى من باب الولايات التي لها شروطها المختلفة عن الصلاة ، فقياس الإمامة العظمى على الصلاة قياس غير مسلم . وإذا قيل أن من شروط الإمامة العظمى أن يكون الإمام أهلاً لإمامة الناس في الصلوات ، والمرأة لا تصلح لذلك بل هي ممنوعة من حضور المساجد (١) .

قلنا لا نسلم بهذا الشرط ، إذ لا دليل عليه . فإمامة الخليفة أو نائبه في الصلاة ليست شرطاً لصحة الصلاة ، إذ لكل مسلم - في غير الصلاة الجماعة - أن يؤدي الصلاة بمفرده - كما أن للمسلمين أن يختاروا بأنفسهم إمامهم في الصلاة الجماعة - وأما دور الخليفة في هذا المجال فينحصر في السهر على إقامة الصلاة وصيانة المساجد ورعايتها .

وهو التقليد في أول الأمر جرى على أن يؤم النبي عليه الصلاة والسلام المسلمين في الصلاة وتجه في ذلك الخلفاء الراشدون . وكانت إمامة أبي بكر رضي الله عنه للمسلمين في الصلاة من الأسباب التي استند إليها الصحابة في إقراره بالخلافة (٢) .

(١) مذكرة الشيخ أحمد القاضى في نظام الحكم ، ص ٥٥ .

(٢) الدكتور سليمان الطماوى : السلطات الثلاث ، ص ٣٧٠ .

إلا أن كل ذلك لا يعنى أن ذلك من شروط صحة الصلاة ، ثم أنه لو سلمنا بأنه لا بد أن يوم الخليفة المسلمين ، فالمعروف أنه يكتفى بأن يعين الخليفة الأئمة على المساجد نواباً عنه لأنه لا يستطيع حضور كل المساجد وذلك يتأتى من المرأة عن طريق نوابها . كما فعلت السيدة عائشة حينما أنابت ابن الزبير في الصلاة .

٢ - المرأة لا تصلح للقضاء فكل ذلك لا تصلح للإمامة العظمى .
والعلة الأنوثة والتي من مقتضاها إقنيادها للعاطفة وسرعة التأثر وضعف الزعامة والوهن بسبب العوارض الطبيعية المتكررة .

وأجيب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول :

من قبل أصحاب الاتجاه الثاني ، وهم يسلّمون بأن المرأة لا تصلح للإمامة العظمى لأنها تتطلب الحزم والعزم والإقدام ما لا يتوفر للمرأة ولا يسلّمون بتأثير الأنوثة في ولاية القضاء فلا يصلح علة ، بل هو وصف طردى لا تأثير له ، إذ قد ثبت بالإجماع عدم تأثيرها في الولايات الخاصة فكلها القضاء لأن المناط إنما هو القدرة على الولاية دون نظر لعموم أو خصوص (١) .

الوجه الثاني :

من قبل أصحاب الاتجاه الثالث - وهم لا يسلّمون بالقياس ولا المقيس ولا المقيس عليه - فقد ثبت أن المرأة تصلح للقضاء - كما هو اتجاه المذهب الثاني - والأنوثة لا تمنعها من الحكم والفصل . وكل ذلك فهى تصلح للإمامة العظمى لأن المناط إنما هو القدرة على الولاية دون نظر لعموم أو خصوص الولاية والقدرة موجودة عند المرأة وستأتى مناقشة مسألة الأنوثة ، ثم أنه لا يشترط في الخليفة أن يكون قاضياً .

٣ - إن كثيراً من الأحكام في الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل

(١) مذكرة الدكتور إبراهيم عبد الحفيظ في نظام القضاء في الإسلام ، ص ٢٤ .

والمرأة لعلة الأنوثة ، ولذلك جعلت القوامة على النساء للرجل ، وجعل حتى الطلاق للرجل دونها ، ومنعتها الشريعة من السفر من غير محرم . فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى في نظر الإسلام إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة ، فإن التفرقة بمقتضاه في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب (١) .

المناسبة :

ويناقش هذا بالآتي :

أولاً : لا يجوز في ميدان الأحكام الدستورية إعمال القياس باعتبار أنه صورة من صور الاجتهاد . فلا يعقل أن نقرر اليوم صلاحية أحد الأفراد لرئاسة الدولة قياساً على صلاحيته لأن يكون إماماً في الصلاة ، إن استخدام القياس في مثل هذه الأمور استخدام لا يتفق مع حسن السياسة والمصلحة وتبدير الأمور . والقياس حتى في نظر علماء الشريعة ما اعتبر دليلاً إلا بكونه مظنة لتحقيق المصلحة (٢) ، ولهذا فالإمام الطبري لم يأخذ بالقياس في مسألة قياس القضاء على الإمامة ، قائلاً (إن المرأة كالرجل - صالحة في الأصل لتولى الأحكام والفصل بين الناس ، وهذا حكم عام لا يخصه إلا نص . . وأن إلحاق القضاء بالإمامة يعتبر تخصيصاً بلا محصر) (٣) .

ثانياً : أن القاعدة العامة هو مبدأ المساواة - بين الرجل والمرأة ، وأن ما ورد من التفرقة بينهما في بعض الأحكام الشرعية يعد استثناء لهذا المبدأ ولا يجوز القياس على الاستثناء طبقاً للرأى الراجح بين علماء الفقه الإسلامى (٤) .

ثالثاً : مناقشة الفارق الطبيعي أو الأنوثة .

(١) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة في الإسلام ، ص ١٩٣ . وقد نقله من نقوى لجنة الفتوى بالأزهر .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم : مبدأ للمساواة ، ص ٢٢٥ .

(٣) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٦٨ .

(٤) ينقل الدكتور عبد الحميد متولى في كتابه : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص ٨٨٤ من الشيخ عبد الرهاب خلاف قوله (ما جاء على خلاف القياس لا يقاس عليه) من كتابه (الاجتهاد بالرأى) و (الاجتهاد والتقليد) ، ص ٣٠ .

إن الكلام عن الأنوثة ونتائجها يدخل في نطاق علم النفس وإذا رجعنا إلى ما كتب في هذا الشأن فلننا نجد الآتي :

- ١ - إن الرسالة الطبيعية والأساسية للمرأة ، إنما هي الأمومة .
- ٢ - ليس هناك أى دليل علمي يثبت أن المرأة أقل من الرجل عقلاً أو جسداً أو نفساً . وأن الفروق النفسية مردها المجتمع والتوجيه الذي يتلقاه كل من الرجل والمرأة .

٣ - إن العاطفة تلعب دوراً كبيراً في توجيه النشاط العقلي والنفسى للمرأة . ولكن يجب أن لا نفوتنا أن هذه - أى العاطفة - من السمات التي لا تظهر إلا في حالة الأنوثة الكاملة - فهناك - كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى : عوامل كثيرة من شأنها أن تضعف روح الأنوثة لدى المرأة ، نذكر منها نوع العمل الذي تزاوله ، والوراثة ، وكذلك السن .

ثم أنه فيما يتعلق بالنشاط السياسى للمرأة ، يفوت أولئك الناقدون ، أنها أقلية ضئيلة نسبياً من النساء هي التي سوف تستطيع - بحكم الاستعداد والمقدرة والسن و فراغ الوقت - أن تزاول هذا النشاط السياسى مزاوله فعلية ، وغالبية هؤلاء ممن تخلصن من أعباء الأمومة نظراً لما بلغن من سن متقدمة ، أو لأنهن أرامل أو عاقرات (١) .

ولهذا ومهما كانت المبررات فلننا لا تصلح أن تكون مبرراً لحرمان المرأة من حقوقها السياسية ، وإنما يجب أن يكون مرد ذلك إلى مقتضيات الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتيار الرأى العام ومبادئ العلالة وعلى هدى من المبادئ والقواعد الإسلامية العامة .

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، ص ٩٠٥ .

الدليل الخامس (المصلحة) :

ليس من المصلحة حضور المرأة مجالس الرجال — القضاء والمجلس النيابي — لأن ذلك ليس مما يتفق مع آداب الإسلام في تصون المرأة والحفاظ على سمعتها وكرامتها .

وجوابه : أن الممنوع مزاحمة الرجال والخلوة المحرمة والتكشيف والتهتك . لا شهود مشاهد الخير ومصالح الدين والدنيا في حلول الآداب الإسلامية ولا شك أن القضاء بالحق من أفضل القربات (١) ، ونحن نلحق عضوية المجلس النيابي بذلك ، فالبلغاء عن مصالح الشعب وعرض المشاكل العامة ومناقشتها ووضع الحلول لها ، كل ذلك يدخل في باب رفع المعاناة والتيسير على الناس وذلك نوع من القربات أيضاً .

(١) الدكتور إبراهيم عبد الحميد : نظام القضاء في الإسلام ، ص ٣٤ .

المطلب الثاني

ثانياً: أدلة أصحاب المذهب الثاني

وهؤلاء يرون أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، فلها أن تتولى الولايات العامة ، ويستثنون رئاسة الدولة . وربما ذهب بعضهم إلى أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاولة فعلية في العصر الحديث .

وهؤلاء يستدلون على جواز تولية المرأة للمناصب العامة — عند الإمامة العظمى — بالأدلة التالية :

الدليل الأول (من القرآن الكريم)

١ — قوله تعالى : ﴿ ولئن مثل الذي عليين بالمعروف ﴾ (١) . فالآية تفيد أن للمرأة حقوقاً في مقابل الواجبات المفروضة عليها ، وهذا يعنى المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات .

وأجيب بأن هذه الآية وردت في سياق آيات الطلاق ، والسياق مقصور على الحقوق الزوجية فليست دليلاً على منح المرأة الحقوق السياسية .

٢ — قوله تعالى : ﴿ ولقد كرّمنا نبي آدم ﴾ (٢) .

ونبي آدم تشمل النوعين الرجل والمرأة على قدم المساواة . ويناقش هذا أيضاً بأنه لا ينافي التكريم حرمان المرأة من بعض الحقوق بسبب أو آخر .

٣ — قوله تعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ﴾ (٣) .

(١) من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٢) من الآية ٧٠ من سورة الإسراء .

(٣) من الآية ٧١ من سورة البقرة .

فهذه الآية تعنى أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع ، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف ونواهي عن المنكر ، أحياناً بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام وأخرى بالفصل في الخصومات وثالثة بالتنفيذ والإلزام (١) .

ويناقش بأن ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لا تقتضي أن يكون الرجل والمرأة متساويين في كل المراتب ، كما لا يتساوى الرجال في هذه المراتب .

ومن ذلك يتبين لنا أن هذه الآية لا تدل على المساواة المطلقة بين الرجال والنساء في الولايات العامة (٢) .

٤ - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً ﴾ (٣) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ (٤) .

تقول الذكورة عائشة عبد الرحمن :

(وبتقتضي هذه النصوص إثبات كمال إنسانية المرأة ويتقرر لها كل ما يتعلق بهذه الإنسانية من حقوق وما تتحمل من تكاليف وتبعات ، وأن مناط هذا التكليف فيهما واحد هو العقل) (٥) .

ويضيف الأستاذ محمد عزة دروزة :

(وقد أقسم الله في أول تقرير قرآني لمبدأ تكليف الذكر والأنثى في كل ما يتصل بشئون الدنيا والدين ، وأن ذلك يدل على نظرية الله

(١) مبدأ المساواة في الإسلام ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ . وقد نقله عن الأستاذ الشيخ رشيد رضا - لقاء المجلس اللطيف - القاهرة ٦٧ ، ص ٧ .

(٢) الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد : مبدأ المساواة في الإسلام ، ص ٢٢٩ .

(٣) من الآية الأولى من سورة النساء .

(٤) من الآية ١٣ من سورة الحجرات .

(٥) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ١٩٧ . وقد نقله عن المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة ، محاضرة بالموسم الثقافي العام الجامعي (٦٦ - ٦٧) بجامعة أم درمان لذكورة عائشة عبد الرحمن ، ص ٧ .

المتساوية لهما (١) .

فيقول عز وجل : ﴿ وما خلق الذكر والأنثى . إن سعيكم لثقی .
فأما من أعطى واتقى ، وصدق بالحسنى ، فستيسره اليسرى ، وأما من
جحد واستغنى وكذب بالحسنى فستيسره اليسرى (٢) .

المناقشة :

ويمكن مناقشة هذه الآيات بأنها وإن قررت المساواة العامة بين الرجل
والمرأة إلا أنها لا علاقة لها بالحقوق السياسية وليست صريحة فيها . وإنما
هى تتناول أمور التكليف وأنها مناعة بالعقل ثم أنها تقرر حقيقة وحدة
الأصل الإنسانى بين الناس ولا يترتب عليها تقرير المساواة المطلقة بين
الرجال والنساء فى تولى الولايات العامة (٣) .

٥ - قوله تعالى على لسان الملكة بلقيس - ملكة سبأ - :

﴿ يا أيها الملأ أفتونى فى أمرى ما كنت قاطعة أمراً حتى تشبهون .
قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين
قالت : إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك
يفعلون (٤) .

فلمرأة من حصافة رأى وسبر الغور للنفوس وعدم الاعتداد بما يبدية
الاتباع والأشياء من إظهار الاعتداد بنفوسهم وقوتهم وعدم الاكتراث بغيرهم .
وإن هذا يدل على أن المرأة تستطيع أن تدبر الملك وتحسن السياسة (٥) .

المناقشة :

ونوقش بأن ذكر القرآن الملكة سبأ يعنى جواز إمامة المرأة لأنه فى
معرض الحكاية لا التشريع ، وحتى لو سلم بأنه تشريع فهو تشريع من
قبلنا وليس لنا إلا بدليل ، ولا دليل على ذلك .

(١) محمد عزة دروزة : المرأة فى القرآن والسنة ، المكتبة المصرية ، بيروت ١٩٦٧ ،
ص ٢٩ .

(٢) الآيات من ٣ - ٧ من سورة الليل .

(٣) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .

(٤) الآيات ٣٢ - ٣٤ من سورة النمل .

(٥) الدكتور فؤاد عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص ١٩٩ نقلاً عن « القرآن والمرأة »
لشيخ محمود غلغوت ، ص ٨٧ .

الدليل الثاني (من السنة النبوية) :

١ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر للمرأة الحقوق السياسية بأن أجاز لها الأمان في السلم والحرب لأنه قبل أمان أم هاني لأحد الكفار يوم فتح مكة ، وكان أخوها علي بن أبي طالب يريد قتله فجاءت النبي فقالت يا رسول الله زعم ابن أبي طالب أنه قاتل رجلا أجرته . فقال : (قد أجرنا من أجرته يا أم هاني) .

ويناقش هذا بأن ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة لا يعد تشريعاً عاماً ملازماً . ثم أن الإجارة ليست من الحقوق السياسية .

٢ - بيعة النساء : أن النبي صلى الله عليه وسلم بايع وفد الأنصار في العبة الثانية وكان من بينهم امرأتان .

وفي هذا يقول الدكتور فؤاد عبد المنعم :

(فني هذه البيعة شاركت المرأة بالمعهد السيامي على نفسها وما لها بالدفاع عن مبادئ الإسلام ورسوله وهذا يعني اشتراكها في الحقوق السياسية (١) .

المنافسة :

وقد يناقش بأن هذا الأمر كان استثناء من القاعدة ، فالبيعة التي كان يبايعها النبي صلى الله عليه وسلم الرجال كانت على الإسلام والجهاد بعكس بيعته صلى الله عليه وسلم النساء ، فقد كان يبايعهن على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ، ولا يزنين ، ولا يقتلن أولادهن ، ولا يعصين في معروف . كما حصل بعد فتح مكة .

(١) مهذا المصاحفة في الإسلام ، المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

وأجيب عن هذه المناقشة بالآتي :

١ - أنه في فتح مكة لم يكن الموقف موقف دفاع ونصرة خصوصاً من أناس يريدون الدخول في الإسلام ، فلذلك كانت بيعة النبي صلى الله عليه وسلم الرجال والنساء واحدة ، فقد بايع الرجال على الإيمان بالله وشهادته أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وبايع النساء على ذلك وزاد فيها الأمور التي ذكرتها آية البيعة . ولذلك قالت هند بنت عتبة للرسول صلى الله عليه وسلم « والله إنك لتأخذ علينا ما لا تأخذ على الرجال » .

٢ - أنه مع التسليم باختلاف البيعتين فإنه لا معنى ذلك أن الإسلام لا يمنح المرأة حقوقها السياسية . وعدم مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم النساء على الجهاد لأن الجهاد واجب الرجال في الدرجة الأولى ، وهو من باب الفروض الكفائية .

والهم عندنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم بايع النساء وهذه حقيقة تاريخية بنص الآية واختلاف طبيعة بيعة النساء عن الرجال لا يغير من الحقيقة شيئاً ما دام « مبدأ البيعة » قائماً . ولهذا يقول الأستاذ ظافر القاسمي :

(أن هذا الواقع التاريخي والفقهى لا يغير من حقيقة الحكم الشرعي شيئاً فليس في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية وهما المصدران الرئيسيان للشريعة ما يمنع المرأة من أن تشارك الرجل في البيعة ، بل نرى العكس في قوله تعالى في آية بيعة النساء ﴿ ولا يعصينك في معروف ﴾ كما نرى في السيرة النبوية أن دار الأرقم كانت تجتمع فيها النساء والرجال في مكة . . فما هي الأسباب التي دعت - فيما بعد - إلى استبعاد النساء من البيعة ؟ . الذي يبدو لي هو أن المجتمع الإسلامي في الصدر الأول ، كانت تغلب عليه طبيعة الحرب والأعمال العسكرية . فلقد واجه أبو بكر أمرين عسكريين خطيرين ، أولهما حروب الردة ، وثانيهما بحث أسامة إلى الشام ، وكانت الحياة العامة في الصدر الأول إما حرباً وإما تهيؤاً للحرب ، ولم تكن الحرب من شأن المرأة وإن كانت لها فيها مشاركة - كملأوة الجرحى والإطعام

والسقاية . وإذا شاركت فيها كما وقع في بعض المعارك فذلك استثناء
لا قاعدة . إن طبيعة المجتمع هذه قد هيمنت عليها شؤون الحرب في كل
شيء حتى امتد ذلك إلى البيعة (١) .

المنافسة :

وأجيب بأنه مع التسليم بحق المرأة في البيعة إلا أن غاية ما تدل عليه هو
جواز أن تدل المرأة بصوتها في الانتخابات ولا يلزم من حقها في الانتخاب
أن يكون لها الحق في الولايات العامة .

٣ — عمل الرسول صلى الله عليه وسلم بإشارة زوجه أم سلمة يوم
الحديبية .

ويناقش هذا الاستدلال بما نوقش به الدليل السابق .

(١) الأستاذ ظافر التامسي : نظم الحكم في الشريعة والتاريخ ، ص ٢٧٨ . وروى
سائرة نقلا عن الطبري من أن أحد الطالبين بعد أن بايه الرجال قصد في اليوم الثاني لبيعة النساء .

الدليل الثالث (الاجماع السكونى والتاريخ الإسلامى) :

يدل التاريخ الإسلامى على أن المرأة شاركت بمقدار ما تزودت به من علم ومعرفة فى الحياة العامة فى عهد الصحابة ، من غير اختلاط مربى ولا تبرج فاضح ، بل أن المرأة اشتركت فى أكبر عهد سياسى لنشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن أهلها كما حدث فى بيعة العقبة الثانية . وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم ترض فاطمة عن سياسة أبى بكر وكف زوجها على عن مبايعة أبى بكر . وقد كان المسجد مكان الشورى وكان يؤمه المسلمون . الرجال والنساء على السواء ، وكان رئيس الدولة يعلن تشريعاته أو مقترحاته من المنبر ولكل فرد سواء كان رجلاً أو امرأة أن يناقشه - ومثاله اعتراض امرأة من قریش على عمر رضى الله عنه فى مسألة الصداق - فهذه امرأة محضرة مع إخوانها وأخواتها إلى المسجد الجامع - وقد كان مصلى وداراً للشورى والسياسة - وتشترك مع أهل الحل والعقد برأيها فيما يخلون به ، من غير أن ينكر عليها أحد فى ذلك ، مما يعتبر إجماعاً سكونياً منهم على جواز مشاركة المرأة فى الحياة العامة (١) .

ورأينا حائشة رضى الله عنها تشارك فى أمور السياسة والحكم إلى حد الخروج على رأس الجيش لقتال على ، وكذلك دور نائلة زوج الخليفة الثالث فى شئون الحكم عن طريق إشاراتها على عثمان رضى الله عنه وقبول عثمان لذلك .

وقد كان لنائلة دور كبير ضد على بن أبى طالب إذ أرسلت إلى معاوية بالشام قصص زوجها مخضباً بالدماء فاجتمع أكثر من خمسين ألفاً مطالبين بالتأثر بعد أن استمعوا للخطاب المرسل مع التميمى ، وكان الخطاب يتضمن نقد السياسة العامة .

وكان للخليفة الرابع على بن أبى طالب نصراء من النساء يشاركنه فى

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٠١ نقلاً عن : لقاء المجلس العلمى ، الشيخ محمد رشيد رضا ، ص ٨ .

الدفاع ويمدونه بالسلاح والمال والطعام والسقاء ، وكن في ذلك أنجح من الرجال لقدوتن على الخفاء (١) .

وقد مر بنا استشارة عبد الرحمن بن عوف للنساء في أمر الخليفة الثالث ومر أيضاً مسألة تولية أم الشفاء الحسبة في السوق .

فهذه السوابق على قلتها دليل على جواز مشاركة المرأة في الحياة العامة وسياستها .

ودليل على منحها الحقوق السياسية وهي تشمل حقها في الانتخاب وعضوية مجلس الشورى وكذلك باقي الولايات العامة إلا ما استثناه النص من هذه الولايات وهي (الإمامة العظمى) .

وناقش بأن موقف السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، هو اجتهاد منها ، وأن سكوت الصحابة لا يعتبر إجماعاً منهم ، لاحتمال أنهم سكتوا احتراماً لمزلتها .

وأجيب بأنه مع التسليم بذلك ، فسكوت الصحابة دليل على الجواز لأنهم لا يسكتون على منكر مهما كانت منزلة من قام به .

أدلة الفريق الثاني في أن المجتمع الحديث لم يتبنأ لمزاولة المرأة الحقوق السياسية :
وهذه الأدلة كالآتي :

الأول : أن ممارسة هذه الحقوق تستلزم من المرأة أن تنفرد لها وتختلط بالأجانب وتسافر وحدها .

فهذه الأمور تجعل من العسير على المرأة أن تمارس حقوقها السياسية في ظلها .

فالخير لها ولأسرتها والمجتمع أن تنفرد لشئون الأسرة ونهمل بها .
لذلك يقول الدكتور مصطفى السباعي : (٢)

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٠٣ نقلاً من « المرأة العربية » للأستاذ عبد الله حفيظ ١١٨/٢ وما بعدها .

(٢) في كتابه « المرأة بين الفقه والقانون » ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ . منشورات المكتبة العربية ببلط ، ص ١٦١ .

(غلبي أعلن بكل صراحة ، أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور الشديد ، إن لم أقل موقف التحريم - لا لعدم الأهلية - بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ عنه ، والمخالفات الصريحة لأداب الإسلام)

المناسبة :

ومحاج عن ذلك بأن المرأة العربية شاركت في الحياة العامة بمقدار ما تأهلت لها ، فكانت تختلط بالرجال وتساهم في مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة في الجاهلية وفي صدر الإسلام .

وهناك شواهد كثيرة على خروج المرأة في صدر الإسلام منها أن سمراء بنت نهيك الأسدية وقد ادركت رسول الله كانت تمر في الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها . وأن خولة بنت ثعلبة كانت توجه النصح لعمر بن الخطاب في الطريق العام (١) ولم يستلزم من ممارسة المرأة لحقوقها أضراراً اجتماعية ولا مخالفة لأداب الإسلام . ونحن نقول أنه من الممكن أن تمارس المرأة حقوقها في حدود القواعد الشرعية المقررة .

وهكذا فإن الاختلاط جائز في ميادين العبادة والعلم والجهاد والعمل مع الالتزام بالأداب الإسلامية (٢) .

وأما مسألة الخلوة والسفر من غير محرم فليست شرطاً في ممارسة هذه الحقوق إذ أنه من الممكن أن تمارسها دون خلوة محسرة أو سفر من غير محرم .

وأما مسألة كشف المرأة عن غير ما صحح الله لها ، فهذه يكون علاجها بمطالبتها بالاحتشام الشرعي ، وليس بمنعها عن حقوقها فهذه مسألة وتلك مسألة .

(١) مبدأ المساواة ، المرجع السابق ، ص ٢٢٤ نقلاً عن ابن عبد البر في الاستيعاب في معرفة الصحابة ١٧٦٣/٤ و ١٣٨١ .

(٢) ولا يثنى ذلك تخصيص أماكن معينة للنساء . في المجالس النيابية ومجالس العلم والدراسة والسبل ينخصص لمن صفوف معينة وكذلك في وسائل النقل ، بل ويجوز هذا الأمر ولنا دليل في تخصيص أماكن معينة للنساء في العبادة .

الثاني : أن الأخلاق لم ترتفع بعد في المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذي يشهده الإسلام بحيث يعدو مستطاعاً أن تزاو المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الإسلام وآدابه (١) .

وهذا يذكر في معرض الرد على القائلين بأن المجتمع الإسلامي في العصر الأول كان يبيح للمرأة أن تشارك في الحياة الاجتماعية العامة .

المنافقة :

يناقش الدكتور عبد الحميد متولى هذا الرأي ، بقوله (أن البحث فيها إذا كانت أحوال المجتمع - سواء من الناحية الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية - تسمح أو لا تسمح بالأخذ بنظام معين من الأنظمة ، أن مثل هذا البحث لا يدخل في دائرة اختصاص علماء الدين وحدهم ، إنما هو من اختصاص جميع الميئين بالشئون العامة للبلاد .

وحين يعالج علماء الدين أو القانون مثل هذا البحث ، فإنما يعالجونه بصفتهم مواطنين أو بصفتهم من المفكرين الباحثين في الشئون العامة ، وبصفتهم من المصلحين (٢) .

وعلى ذلك فإن المسألة ينظر إليها كسألة اجتماعية أخلاقية سياسية ، وتعالج في ضوء تعاليم الإسلام ومبادئه العامة في هذه المجالات .

ولذا فإن الذي يقرر صلاحية المجتمع لممارسة المرأة حقوقها السياسية إنما هم أهل الاختصاص في شؤون المجتمع المختلفة .

ولكن يجب التنبيه إلى أن العلاج الاجتماعي لا يكون بحبس المرأة ومنعها من مزاوله حقوقها السياسية ، انتظاراً إلى أن يصلح المجتمع ، بل إن مشاركة المرأة نفسها في الحياة الاجتماعية والسياسية ، عامل من عوامل العلاج المطلوب .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى -- المرجع السابق ، ص ٨٨٨ حيث أشار إلى مؤلف الدكتور البهي الخولي والمرأة بين البيت والمجتمع ، ص ١٤٤ حيث يقول : «إننا قررنا ما قررنا من حقوق المرأة السياسية لبيان الحكم الشرعي فقط ، أما مزاولته والأخذ به فإن المجتمع صلتنا لم تتهيأ له بعد ، ونحن نشجع التثاقف بين الرجال والنساء ويرتفع مستوى الخلق ويطور العرف والوعي ، وتوجد المرأة الفاعلة المنشودة فلا حرج أن تباشر ما قرر لها الإسلام من حق » .

(٢) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٩٨ .

المطلب الثالث

أدلة الفريق الثالث

وهؤلاء يرون أن مشكلة الحقوق السياسية للمرأة ليست مشكلة دينية أو قانونية ، وإنما هي مشكلة اجتماعية سياسية يتقرر فيها الرأي تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في مكان وزمان ما مع مراعاة ما تقتضيه قسواعد العدالة .

وهم يقولون :

(أنه لا يوجد هناك حكم شرعي يحرم منح المرأة حقوقها السياسية . وقد ثبت ذلك بمناقشة أدلة الفريقين . فالمسألة اجتهادية) .

يوضح الدكتور عبد الحميد متولى هذا الرأي قائلا :

(أنه يعد وضعا خاطئا أن نحاول حل هذه المشكلة على أساس أنها مشكلة دينية أو أنها مشكلة قانونية . وكذلك يعد وضعا خاطئا أن نحاول حلها على ضوء نزعة التقليد للغرب أو على هدى الفكرة القائلة بأن الأخذ بمبدأ منح المرأة - حق الانتخاب مثلا - هو دليل على الأخذ بسنة التقدم .

وكذلك يعد وضعا خاطئا للمسألة أن نحمل بناء على ما تقضى به طبيعة الأنوثة ، لدى المرأة ووظيفتها الأساسية وهي الأمومة ، لأننا حين ننظر إليها من هذه الزاوية فإننا ندخل بها في ميدان علم النفس .

وينتهي الدكتور عبد الحميد متولى إلى أن الوضع الصحيح للمسألة أنها مشكلة اجتماعية سياسية يجب أن نلتزم حلها على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأي العام السائد ومبادئ العدالة والإنصاف (١) .

(١) الدكتور عبد الحميد متولى ، المرجع السابق ، ص ٨٩٨ - ٩٠٩ .

المنافسة :

انه مع التسليم بأن المسألة مسألة اجتماعية وسياسية وأخلاقية ولكننا إذ نلتزم حلها فلا يمكن أن يكون ذلك بعيداً عن القواعد والمبادئ الإسلامية المتعلقة بالنواحي الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية . ولا يمكن أن نقول أن الحل المطلوب يكون على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتيار الرأي العام السائد . فلا يمكن أن نطلق هذا القول مجرداً عن الضوابط الدينية في هذه المجالات .

ولذلك فنحن نضيف : أن المشكلة — مشكلة اجتماعية وسياسية نلتزم حلها على ضوء المبادئ الإسلامية في المجتمع والأخلاق والسياسة والاقتصاد . ويجب أن لا يغيب عن البال أن الإسلام يرى أن واجب الزوجة الأساسى رعاية البيت وأن علاقة الرجل بالمرأة علاقة (التعاون والتكامل) لا (المماثلة) كما هي الحال في الحضارة الغربية .

وبناء على ذلك فإن مجال عمل المرأة الزوجة الأساسى هو البيت ، وليس معنى ذلك أنها لا تصلح لغير هذه المهمة ، بل لأنها هي الأصلح في هذا المجال . ونرى في المبادئ الأساسية المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة ما يؤيد (فلسفة التكامل) الإسلامية ، وتتمثل هذه المبادئ في :

- ١ — وجوب إنفاق الرجل على الأسرة ، من حيث المبدأ ، وأن عمل المرأة المتزوجة في خارج البيت ليس واجباً عليها بل هو تبرع منها .
 - ٢ — اختلاف أحكام المواريث بين الرجل والمرأة .
 - ٣ — الأحكام المتعلقة بالاحتشام الشرعى والخاصة بالمرأة دون الرجل .
- وهذه لا بد من مراعاتها في المجال الاجتماعى .

الخلاصة :

ونتهى إلى أن مسألة (الحقوق السياسية للمرأة) أمر مقرر في الإسلام وإذا كانت مسألة (إمامة المرأة) أو رئاستها للدولة الإسلامية موضع خلاف طويل ، فإن بقية الحقوق السياسية ، كحق الانتخاب ، وحق الاستفتاء ، وحق الترشيح لعضوية مجلس الشورى أمر جائز ، بل هو يخل في باب الواجب الكفائى ، لأنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

المبحث الرابع

أهل الذمة ومجلس الشورى

إن هذه المسألة تثار حيث تعيش أقليات غير مسلمة مع أغلبية مسلمة ،
أما حيث جميع السكان من المسلمين فثل هذه المسألة غير مثارة .
ولقد رأينا في البلاد التي تعيش فيها أقليات غير مسلمة -- أفراداً
قلاتل -- يمثلون الأقليات في المجلس التاي . فاحكم الإسلام في هذه
المسألة في العصر الحديث ؟ .

وسنعرض في هذه المسألة الرأي المؤيد ثم الرأي المعارض ثم رأينا

الرأي الأول :

وحاصله -- كما يرى الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد -- أن الفقهاء
الأوائل جعلوا الشورى مقصورة على المسلمين دون اللذين . ولكن إذا
كانت الشورى مقصورة على المسلمين دون اللذين في صدر الإسلام ،
فقد كانت لذلك مبررات اجباية وسياسية ودينية ، إذ كان اليهود والنصارى
يفتنون المسلمين في دينهم ، وكانوا يحاولون الإيقاع بينهم ولغدر بهم ؛
فكان من الضروري ألا يلجأ الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده
إلى استشارة أهل الذمة (١) .

ويستطرد الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد قائلا :

(ولكننا نرى أنه يصبح في العصر الحديث استشارة اللذين في الأمور
الدنيوية كالمسائل التجارية والصناعية والتشريعية والعلمية طالما أنها لا تتصل

(١) مبدأ المساواة في الإسلام ، الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد ، ص ١٤٣ ، نقل من
« روح الإسلام » السيد أمير علي ، ط ١ ، ١٥٨/٢ - ١٥٩ .

بشئون الدين أو بأحكام الشريعة . حيث أنه قد غلب على مجالس الشورى
— المتمثلة في الهيئات البرلمانية الحديثة — الصبغة الدنيوية فلا مانع من اشتراك
اللميين في هذه المجالس .

ويقول الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي (١) :

(ولم يثبت في صدر الإسلام اشتراك اللميين في البيعة أو الشورى ،
وقد كان ذلك متمشياً مع ظروف بدء الإسلام وإحاطة الدولة الإسلامية
بأعدائها من اليهود والروم المسيحية . . مما لم يكن مقبولا أن يلجأ النبي
والخلفاء بعده إلى استشارة أهل اللمة . . ولكن الخلفاء في العصور اللاحقة
كانوا يستشيرون أهل اللمة في الشؤون التي لا تتعلق بالعقيدة . . ولم يرد
في القرآن والسنة نصوص تمنع من ذلك مما يرجح أن المنع كان — مرحلياً —
ينتهي بزوال أسبابه . . ولذلك فلا نرى مانعاً في عصرنا الحاضر من مشاركة
أهل اللمة للمسلمين في حق الشورى والانتخاب فيما لا يختص بشئون
العقيدة وما يتصل بها) .

الرأي الآخر :

وهؤلاء لا يرون حق اشتراك الذي في مجلس الشورى ويستتلون
إلى الآن :

١ - الإسلام نظام أيديولوجي — ولا يوجد في الوجود نظام
أيديولوجي يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق
الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام (٢) .

المناقشة :

ويرد هذا بأن هذا الأمر مقصور على رئاسة الدولة وحتى لو قلنا
أنه يشمل أيضاً (مجلس الشورى) باعتباره السلطة المهيمنة والمثلة لسلطة
الشعب فلا خشية في الأمر ، لأن مجلس الشورى في الإسلام نفسه خاضع

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة ، ص ٤٣١ .

(٢) الأستاذ محمد أسد : منهج الإسلام في الحكم ، ص ٨٤ .

للمستور المستمد من القرآن والسنة . . ووجود بضعة أفراد قلائل في هذا المجلس - من أهل اللمة لن يضير - خاصة وأنهم موافقون على هذا المستور ، وهم وإن لم يمتثلوا للإسلام ديناً وعقيدة - لكنهم في هذه الحالة - أى حالة خضوع مجلس الشورى للمستور المستمد من القرآن والسنة - خاضعون للإسلام نظاماً ودستوراً ومؤمنون به في هذه الحدود .

٢ - قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ ؛ فيجب أن يكون الأشخاص الذين ستلقى إليهم مقاليد رئاسة الدولة وتوجيه أمورهم (منهم) أى من المسلمين (١) .

المستفاد :

إننا إذا ذهبنا في تفسير (أولى الأمر) كما ذهب إليه بعض المفسرين وهو أن المراد به (الحكام) لقننا أن الآية مقصورة على رئاسة الدولة . ولا علاقة لها بمجلس الشورى .

ولكن حتى على التسليم بشمولها لأهل الشورى فإننا نقول أن وجود بعض من أفراد أهل اللمة في مجلس الشورى الذى يضم أغلبية من المسلمين لا يغير من الأمر شيئاً . فلا يزال طاعة أولى الأمر من المسلمين باقية ومعمول بها حسب نص الآية خاصة وأن القرارات الصادرة من المجلس إنما تكون بالأغلبية ، فالطاعة إنما تكون لهذه الأغلبية المسلمة وقوله تعالى ﴿ منهم ﴾ من باب التغليب أو الغالب الأعم - خاصة وأن الظروف المختلفة في العصر الحاضر تدعو إلى مثل هذا التعاون والمشاركة من قبل الأقليات للدولة بإخلاص وولاء .

٣ - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخلوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ، ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفى صدورهم أكبر ﴾ (٢) .

(١) الأستاذ محمد أسد ، المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) من الآية ١١٨ من سورة آل عمران .

وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ۚ
بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاِنَّهُ مِنْكُم فَإِنَّهُمْ مِنْكُمْ ، إِنْ أَفْكَ لَا يَهْدِي الْقَوْمُ
الظَّالِمِينَ ﴾ (١) .

فهذه الآيات تنص على عدم الاستعانة بأهل الذمة واتخاذهم بطانة
والاستعانة برأيهم في الأمور العامة وعدم إسناد المناصب العامة إليهم
واتخاذهم أولياء .

المناقشة :

أما عن الآية الأولى فهي خاصة بمن ظهرت عداوتهم للمسلمين ،
فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة .

ولكن الذين لا تعرف عنهم عداوة للدولة الإسلامية فلا مانع من
الاستعانة برأيهم وخبراتهم وتخصصاتهم وخاصة وأنهم مواطنون ولنا مصالحة
مشتركة واحدة فما المانع من اتخاذهم بطانة ما دامت الثقة موجودة ، وما المانع
من إسناد الوظائف العامة إليهم .

وواقع الدولة الإسلامية يؤكد أن المسلمين اشركوا الذميين في أعمال
الدولة . فعمر بن الخطاب جعل رجال دواوينه من الروم وجرى على ذلك
عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ومالك بن أمية من بعده (٢) .

أما الآية الثانية . فقد ذكر بعض المفسرين أنها قصيد بها أولئك

(١) الآية ٥١ من سورة المائدة .

(٢) مبدأ المساواة في الإسلام ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ . نقلا عن الشيخ محمد رشيد
رضا : تفسير المنار ٨٢/٤ - ٨٤ . والأستاذ الشيخ أحمد مصطفى المراشي : تفسير المراشي ،
ط ١٩٥٥ ، ٤٥/٤ ، حيث يقول : « هذه الأوصاف شروط في النهي عن اتخاذ البطانة من غير
المسلمين ، فإذا اُعتد بها تغير وتبدل كما وقع من اليهود ، فيبد أن كانوا في صدر الإسلام أشد
الناس عداوة للذين آمنوا ، انقلبوا فصاروا حوثا للمسلمين في فتح الأندلس ، وكما وقع من
القبيل إذ صاروا حوثا للمسلمين على الروم في فتح مصر » فلا يمانع حينئذ من اتخاذهم أولياء
وبطانة المسلمين .

الخاصون الذين كانوا في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم يوالون المشركين ويتبنونهم بأسرار المؤمنين (١) .

ويرى البعض الآخر أن تلك الآية نزلت عقب بعض أحداث غزوة أحد حين خشي البعض أن تلور النائرة على المسلمين في تلك الموقعة ففكر بعضهم أن يلحق باليهود فيهود وفكر البعض أن يلحق بالنصارى فينصر طلباً للنجاة والأمان ، فأنزل الله هذه الآية تنهى ذلك البعض عما كانوا فيه يفكرون (٢) .

وأبنا في الموضوع :

نرى أنه لا مانع من مشاركة أهل النعمة في عضوية المجالس النيابية في الدولة الإسلامية إذا كانت المصلحة العامة تقضى بذلك .

(١) الدكتور عبد الحميد معولي ، المرجع السابق ، ص ٨٣٩ نقلاً عن تفسير القرطبي طبعة دار الكتب المصرية ١٩٣٨ ، ج ٩ ، ص ٢١٦ .
(٢) الدكتور عبد الحميد معولي ، المرجع السابق ، ص ٨٣٩ نقلاً عن تفسير الألوسي ، إدارة الطباعة المصرية ١٥٦/٦ .

الباب الثاني

الديمقراطية

- يتطلب الكلام عن الديمقراطية (السياسية)
- كنظام للحكم - أن ندرسها من جانبين :
- الأول : من حيث أساسها المشترك ، باعتبار أن الديمقراطية مهما اختلفت صورها وتطبيقاتها فإن هناك أساساً مشتركة بينها .
- الثاني : من حيث وسيلة التعبير عنها . باعتبار أن الديمقراطية تستند إلى الإرادة العامة للشعب ، وأهم طرق التعبير عن هذه الإرادة هي الانتخاب . وترتيباً على ذلك يقسم هذا الباب إلى تمهيد وفصلين :
- تمهيد : نعرض فيه بصورة موجزة الأصول التاريخية للديمقراطية وتطورها .
- الفصل الأول : مقومات الديمقراطية .
- الفصل الثاني : الانتخاب .

تمهيد

الفصل التمهيدي

الأصول التاريخية للديمقراطية وتطورها

لعل أول تطبيق للفكرة الديمقراطية كنظام للحكم كان في مدينة (أثينا) اليونانية .

ولكن هذه الديمقراطية لم تستمر طويلا ، فلم تقم من بعد ذلك للديمقراطية قائمة حتى جاء الإسلام بمبدأ الشورى كنظام للحكم .

حقاً إن الديانات السماوية - قبل الإسلام - ساهمت بنصيب كبير في تدعيم المبدأ الديمقراطي عن طريق الدعوة إلى المبادئ الأخلاقية العامة ، ولكن هذه المبادئ لم تعرف طريقها للحكم كنظام متكامل .

وحين جاء الإسلام بنظام الشورى ، شهد العالم فترة نموذجية للحكم الشورى استمرت حتى آخر عهد الخلفاء الراشدين ، غير أن هذا النظام لم يستمر طويلا ، إذ ابتعد تدريجياً عن مبدأ الشورى تجاه الملكية الوراثية .

وليان الحكم الشورى الإسلامى ومن قبله عرفت أوروبا ما يسمى « بالمصور الوسطى » والتي امتدت من القرن الخامس الميلادى إلى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى .

فقد قضت القبائل الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية وسقطت روما في أيديهم سنة ٤٧٦ م .

وتميزت هذه الفترة في أوروبا بظاهرتين :

الأولى - النزاع بين الكنيسة والإمبراطورية :

حرصت المسيحية في ائدياء على الفصل بين الكنيسة (السلطة الدينية)
والتي يرأسها « البابا » وبين الدولة (السلطة الزمنية) والتي يرأسها الإمبراطور
بل وساهم القديسون الأوائل في الدعوة إلى تدعيم السلطان الشرعي للملوك
عن طريق نظرية الحق الإلهي .

إلا أن هذا الوفاق لم يستمر طويلا ، فقد كان مرحليا ريثما تنتشر
المسيحية وتقوى ، وحينئذ بدأ النزاع بين البابا والإمبراطور وشمل المصو
الوسطي واستمر حتى نهايتها . بانتظار الإمبراطور .

الثانية - مولد نظم الإقطاع :

كانت رقعة الإمبراطورية كبيرة ، واضطر الإمبراطور الجرمانى أن
يعين حكاماً من قبله على المقاطعات .

ولكن هؤلاء الحكام استطاعوا - بمرور الوقت - ونتيجة لانشغال
الإمبراطور بالنزاع مع البابا - أن يستقلوا بالمقاطعات التي يحكمونها ،
وأصبح السيد الإقطاعي يملك جميع السلطات في يده ولم يبق للإمبراطور
إلا السلطة الاسمية

ولكن بنهاية القرن الخامس عشر الميلادى ، استطاع الإمبراطور
أن ينتهى من النزاع مع الكنيسة ، وحينئذ تفرغ لحكام المقاطعات واستعاد
نفوذه منهم .

وساعده على ذلك ظهور الطبقة التجارية المتوسطة والتي كانت ترى
من مصلحتها وجود حكومة مركزية قوية تحمى التجارة الخارجية . وكان
ذلك زبذناً ببداية عصر النهضة .

عصر النهضة :

ابتدأ هذا العصر ببداية القرن السادس عشر ، وقد تميز بالدعوة إلى
السلطان المطلق للملوك وذلك كرد فعل لمظالم عهد الإقطاع .

إلا أنه من جهة أخرى ، صاحب إلهة الدعوة '، ظهور المذهب البروتستانتي وانشقاقه إلى الكنيسة الكاثوليكية ، وحاول دعاة المذهب الجديد أن يدفعوا من أنفسهم اضطهاد الكاثوليك وأن يتمتعوا بحرية إقامة الشعائر الدينية ، فطالبوا بحقوق الشعب تجاه الملوك الذين انحازوا للفريق الآخر ، وهاجموا السلطان المطلق .

وهكذا استمر الصراع واشتد خلال القرنين (١٧ و ١٨) ضد السلطان المطلق للملوك في دول أوروبا .

في إنجلترا :

استطاع البرلمان الإنجليزي — بعد ثورتين ١٦٤٩ و ١٦٨٨ — أن يحد سلطات الملك بموجب وثيقة الحقوق سنة ١٦٨٩ التي أرست قواعد النظام البرلماني والتي سارت تدريجياً نحو الحكم الديمقراطي .

ويجب أن لا ننسى دور المفكر الإنجليزي (جون لوك) كأبرز دعاة المبادئ الديمقراطية خلال القرن ١٧ ضد السلطان المطلق للملوك ، وتأثيره الكبير في المفكرين السياسيين عامة خلال القرن ١٨ خاصة (فولتير) و (مونتسكيو) و (روسو) من المفكرين الفرنسيين .

في أمريكا :

أدى آراء هؤلاء المفكرين إلى قيام الثورة الأمريكية ، معلنة استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٧٧٦ ، وقد تضمن هذا الإعلان إقامة النظام الجمهوري وتقرير الحقوق والحريات للأفراد .

في فرنسا :

كان لتعاليم دعاة الديمقراطية خاصة (روسو) وقيام الثورة الإنجليزية ، ومن بعدها (الأمريكية) الأثر الأكبر في قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م والتي أعلنت وثيقة « حقوق الإنسان والمواطن » من نفس السنة ، متضمنة مبادئ الحكم الديمقراطي .

وبذلك نقلت - الثورة الفرنسية ومن قبلها الأمريكية - المبدأ الديمقراطي كما نادى به فلاسفة ومفكروا القرون الثلاثة السابقة إلى مبدأ وضعى مطبق بالفعل (١) ومنصوص عليه فى دساتير الحكم المختلفة .

غير أن النظام الديمقراطى فى فرنسا ، انحرف فترة حكم نابليون إلى نظام دكتاتورى ، سعى بالديمقراطية القيصريّة ، وزال بموت نابليون . واستقام النظام الديمقراطى بعد ذلك وأصبح أساساً للأئظمة الفرنسية التالية ، واتخذته الدول الحديثة أساساً لدمائرها . غير أن هذه الديمقراطية والى تسمى (بالتقليدية) تطورت إلى ما يسمى (بالديمقراطية الحديثة) والى تجمع بين الناحية السياسية والاجتماعية .

ونحن هنا إنما نتحدث عن الجانب السيامى فى الديمقراطية وللك لن نتطرق إلى الديمقراطية الاجتماعية .

(١) د. ثروت يلى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، (دار النهضة العربية ١٩٧٦) ، ص ١٧٧ وما قبلها . بصرف .

الفصل الأول

مقومات الديمقراطية

ندرس المقومات المشتركة للديمقراطية معتملة في أساسين :

الأول : مبدأ حكم الأغلبية . فنلنسه من حيث
مبرراته وصوره المختلفة (الديمقراطية المباشرة ،
النيابية ، شبه المباشرة) .

الثاني : شرعية المعارضة ، باعتبارها الأساس
اللى يطرغ عنها الحقوق والحريات العامة .
ولذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : مبدأ حكم الأغلبية وصوره .

المبحث الثاني : مبدأ شرعية المعارضة .

مقومات الديمقراطية

التعريف بالديمقراطية :

الديمقراطية كلمة إغريقية الأصل ، تعني (حكم الشعب) وقد سُمِع مفهوم الديمقراطية في العصر الحديث وتبين أنها أنظمة حكم متباينة ، ومن ثم صار لها تعاريف كثيرة بحسب الزاوية التي ينظر إليها ، ولكن لا يزال تعريف الرئيس الأمريكي (لنكولن) للديمقراطية بأنها (حكم الشعب بالشعب وللشعب) هو الأفضل والأكثر شيوعاً (١) .

والديمقراطية - كذهب فلسفي - هي المذهب الذي يرجع أصل السلطة السياسية إلى الإرادة العامة للأمة (٢) .

فالأمة هي مصدر السلطات وإرادتها هي أصل السيادة ومصدرها في الدولة (٣) .

وهي كنظام للحكم ، ذلك النظام الذي ينشأ ولید الإرادة العامة (٤) ، والذي يستوحى روح المذهب الديمقراطي (٥) .

(١) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الغربي والفكر الاشتراكي ، (دار النهضة العربية ١٩٧١) ، ص ٣٣ .

(٢) د. محمود حلمي : المبادئ الدستورية العامة (دار الفكر العربي ١٩٦٤) ص ٣٠١ .

(٣) د. محمد كامل ليلة : التنظيم السياسي (دار الفكر العربي ١٩٧١) ، ص ٤٧٠ .

(٤) د. محمود حلمي ، المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٥) د. محمد كامل ليلة : المرجع السابق ، ص ٤٧٠ .

ومع ذلك راجع د. أنور أحمد رسلان : المرجع السابق ، ص ٤٥٠ حيث يرى أن التفرقة بين الديمقراطية كذهب وكنظام لا أساس لها .

والحكومة الديمقراطية هي الحكومة التي تجعل الشعب صاحب السلطة
ومصدر السيادة (١) .

وهي تعنى في النهاية (حكم الأغلبية) (٢) .

ومع أن التطبيق الديمقراطي يختلف من دولة إلى أخرى تبعاً لاختلاف
الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلا أن هناك أساساً مشتركة تتميز
بها هذه الأنظمة الديمقراطية .

وهذه الأسس تتمثل في حق الأغلبية أن تحكم وفي حق الأقلية أن
تعارض ويستتبع ذلك بقية الحقوق والحريات بما فيها حق تكوين الأحزاب .
وعلى هذا فستكلم في مبحث أول عن مبدأ حكم الأغلبية وصور
الحكم الديمقراطي .

ونتكلم في مبحث ثان عن مبدأ شرعية المعارضة .

(١) د. ثروت بدوي : التنظيم السياسي (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ، ص ١٩٣ .

(٢) د. حيان خليل : المبادئ الدستورية العامة (مطبعة مصر ١٩٥٦) ، ص ١٥٩ .

المبحث الأول

مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم الديمقراطي

يجعل النظام الديمقراطي الحكم للأغلبية ، حيث أنها المعبرة عن إرادة الأمة ، ومعنى ذلك أن إرادة الأمة ليست إرادة المجموع ، بل هي إرادة الغالبية .

وهذا قد يوحى بأن إرادة الأقلية لا يلتفت إليها ، فكيف يمكن التوفيق بين إهمال الأقلية وبين معنى الديمقراطية بحسبانها تعبيراً عن جميع الإرادات المتصارعة في الأمة ؟ .

ثم إن حكم الأغلبية يتخذ إحدى ثلاث صور في التطبيق الديمقراطي وهي الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية ، والديمقراطية شبه المباشرة . وسنبين فيما يلي - أولاً - مبررات حكم الأغلبية ثم نتحدث عن صور الديمقراطية .

المطلب الأول

مبررات حكم الأغلبية

إن حكم الأغلبية يجد مبرراته في الآتي (١) :

١ - التقسيم المنطقي الثلاثي :

إن التسليم بحكم الأغلبية في الحكومات الديمقراطية هو أمر ضروري ، يفرضها الواقع إذ أنه من غير الممكن أن تجتمع إرادات الأمة كلها على غاية واحدة بالنسبة لكل القضايا .

(١) عبد الفتاح حنين المعوى : الديمقراطية وفكرة الدولة (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤)
رقم ٥٣٢ ، من سلسلة الآلف كتاب ، ص ٣٢ وما بعدها (بصرف) .

فلذا اشترطنا الإرادة الجماعية ، كان ذلك تعويقاً لإمكانية تطبيق الديمقراطية عملياً .

وليس معنى التسليم بحكم الأغلبية أنها معصومة من الخطأ ، ولكن الارتكاز إلى تجارب وأحكام العدد الأكبر ، هو دائماً أدعى إلى الصواب من الاعتماد على تجارب وأحكام العدد الأقل .

ولا مناص من التسليم بهذه النتيجة ، حتى تستقر أوضاع الحكم على أقرب الأسس إلى احتمالات الصواب ، لاسيما وأن عدم التسليم بها يؤدي إلى أحد أمرين : القوضى ، أو حكم الفرد ، وكلاهما مرفوض ، على الأقل من وجهة نظر الديمقراطية .

٢ - مبادئ العملية :

تقتضى الديمقراطية أن يتساوى الأفراد في حقوقهم السياسية بالرغم من اختلافهم في الصفات الموروثة والمكتسبة .

ومعنى ذلك أن يكون لكل ناخب ، مثقف أو غير مثقف - صوت واحد .

ولا مفر من هذا الاعتبار ، إلا أن نجعل لصوت المثقف ضعف ما لصوت الجاهل من حيث الوزن والقيمة .

ولكن من يضمن أن هذا الناخب الممتاز ثقافياً . يمتاز أيضاً من ناحية الفضيلة والأخلاق ؟ .

وكيف يمكن قياس الفضيلة والإيثار والتجرد من الشهوات وكلها قيم تدخل في وزن قيمة الصوت الانتخابي ؟ .

إن صعوبة هذا العمل ، بل استحالة ، تضطرنا إلى الانتهاء إلى أن الطريقة الوحيدة الممكنة والعادلة ، هي حساب الأغلبية العددية ، بحيث يكون لكل ناخب صوت واحد ، يتساوى في قيمته عند العد النهائي بجميع الأصوات .

ومع ذلك فإن الفرصة أمام الامتياز موجودة في النظام الديمقراطي ، فالديمقراطية بشديدها على حرية الاجتماع وأدوات الإعلام ، تفسح المجال

لتمام الأفراد المتنازعين لكي ينشروا آرائهم ، وبذلك تسنح - عن طريق
القدرة على الإقناع - الفرصة التي ضاعت بتغليب العدد على القيمة .

ولا يمكن لنظام يحترم الإنسان أن يسمح بغير الإقناع سبيلاً لنشر
الرأى ، مهما كان قيماً ، ولا غرو فإن البديل الوحيد للإقناع هو التجمع .

على أن القول بأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية لا يتضمن البتة
التسليم لهذه الأغلبية ، بحق الجور على الحقوق الأساسية والطبيعية للأقلية
فالديمقراطية نظام مؤسس على المبادئ الأخلاقية العامة ، فإذا انتهكت حقوق
الأقلية ، انعدم بالتبعية ، أحد المسوغات الرئيسية لإطلاق صفة الديمقراطية
على هذا الحكم .

٣ - الانتقال المؤقت :

لا ينبغي أن نفسى أن انتقال السلطة إلى الأغلبية إنما هو انتقال مؤقت
متنصوص عليه في الدساتير ، ومعنى ذلك أن السلطة يمكن أن تسحب منها
إذا هي أساءت استخدامها ، لأنها بعد انتهاء فترة الحكم تعود إلى الشعب
لتقدم له كشف الحساب عن أعمالها فيمنحها الثقة أو يحجبها عنه .
وهكذا قد تصبح أقلية اليوم أغلبية الغد .

المطلب الثاني صور الحكم الديمقراطي

حيث أن الديمقراطية تعنى حكم الشعب بنفسه ، فإن اشتراك المواطنين
في ممارسة السلطة يعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق الديمقراطية ، إلا أن كيفية
هذه الممارسة تتخذ صوراً متعددة يمكن حصرها في ثلاثة :

- ديمقراطية مباشرة ، إذا مارسها الشعب بنفسه مباشرة .
- غير مباشرة (نيابية) ، إذا اختار الشعب نواباً عنه يباشرون
السلطة باسمه .

- وشبه مباشرة ، إذا جمع بين الصورتين ومزجهما فتكون هناك
هيئة نيابية منتخبة من قبل الشعب ويشترك الشعب معها في ممارسة
بعض الاختصاصات الهامة .

وستتكمّل عن هذه الصور الثلاثة في ثلاثة فروع :

الفرع الأول - الديمقراطية المباشرة :

وهي تعني أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، بطريق مباشر . دون وساطة برلمان أو غيره (١) .

فتتصلر القرارات المتعلقة بشئون الدولة بإجماع الشعب ، ولكن لما كان هذا الأمر مستحيلا ، فلا أقل من أن يكون إصدار القرارات بالأغلبية - أغلبية الذين لهم الحق في ممارسة الحقوق السياسية - (٢) .

وهؤلاء يجتمعون في - جمعية شعبية - ويقوّمون بالتصويت على القوانين - بدون وساطة نواب عنهم - وتعيين الموظفين والقضاة ، والفصل في القضايا الهامة (٣) .

والديمقراطية المباشرة هي أقدم صور الديمقراطية ظهورا وهي التي أخلت بها المدن الإغريقية ، وأقل الصور انتشاراً في العصر الحاضر (٤) . إذ لا وجود لها إلا على نطاق محدود جداً . وفي بعض المقاطعات السويسرية الصغيرة (٥) .

ومع ذلك فالصورة المعاصرة نفاير الصورة القديمة في بعض المسائل ، أهمها :

١ - اتساع قاعدة المشاركة الشعبية في الحكم في الصورة المعاصرة عنها في الصورة القديمة . فلجميع المواطنين الذين لهم حق الانتخاب والاشتراك في الجمعيات الشعبية السويسرية ، بينما كانت الديمقراطية الإغريقية تحرم الرقيق من الحقوق السياسية .

٢ - ضيق نطاق اختصاصات الجمعيات الشعبية السويسرية وقصرها على بعض الشؤون الداخلية بخلاف اختصاصات الجمعيات الشعبية الإغريقية

(١) د. عبدكامل ليلة : التظم السياسية ، ص ٥٠٢ .

(٢) د. محمود حلي : المبادئ الدستورية العامة ، ص ٣٠٤ .

(٣) د. محمود حلي : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) د. عبّان خليل : المبادئ الدستورية العامة ، ص ١٨١ .

(٥) د. ثروت يهوى : التظم السياسية ، ص ٢٠١ .

التي تمثل اختصاصاتها الشؤون الداخلية والخارجية . والديمقراطية المباشرة أقرب الصور إلى الديمقراطية المثالية (١) . وهي النتيجة المنطقية فصلاً لمبدأ السيادة الشعبية (٢) .

ولذلك كان (جان جاك روسو) من أشد الكتاب تحمساً لهذا النظام ، ويرى أنه النظام الوحيد الذي يتلاءم مع تقرير السيادة للشعب وإن كل نظام لا يأخذ بالحكم المباشر لا يكون نظاماً ديمقراطياً لأن الديمقراطية تقوم على الإرادة العامة للجماعة ، والإرادة العامة لا يمكن تمثيلها ، ولا تقبل التفويض أو الإنابة لأنها غير قابلة للانتقال (٣) .

ونواب الشعب - أعضاء البرلمانات - ما هم إلا مجرد مندوبين عنه ووكلاء متفوضون لإرادة الشعب ، فليسوا نواباً عنه أو ممثلين له ، لأن الإنسان لا يمكن أن يريد إلا لنفسه وب نفسه فقط ، ولا يمكن أن ينوب غيره في الإرادة (٤) . ولذلك هاجم الديمقراطية النيابية في بريطانيا .

ولكن اختيار أنظمة الحكم لا يعتمد على المنطق وحده ، وإنما يقوم على اعتبارات كثيرة متباينة .

وفي المقاطعات السويسرية التي تأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة ، يجتمع المواطنون الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية في شكل جمعية شعبية (في أحد الميادين الفسيحة أو في إحدى الكنائس الكبيرة) حيث ينتخبون هيئة للقيام بالأعمال التنفيذية والإدارية في الولاية ، كما ينتخبون كبار الموظفين والقضاة ، وتعرض عليها ميزانية الولاية وحسابها الختامي عن العام المنصرم ، وكذلك تعرض عليها مشروعات القوانين التي قام بإعدادها وتحضيرها المجلس المنتخب في العام السابق .

(١) د. حسان خليل ، المرجع السابق : ص ١٨١ .

(٢) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق : ص ٥٠٣ .

(٣) د. ثروت بدوي : "النظم السياسية" ، ص ٢٠١ وقد نقله عن "العقد الاجتماعي" ،

لروسو ، الكتاب الثالث ، الفصل الخامس عشر .

(٤) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

وكان للجمعية اختصاصات قضائية حتى القرن الثامن عشر ، إذ كانت تفصل في القضايا الكبرى ، ولكنها تنازلت عن هذا الاختصاص للقضاة (١) .
ويلاحظ أن هذا الإجماع يتم مرة واحدة في السنة .

تقدير الديمقراطية المباشرة :

للميموقراطية المباشرة مزايا وعبوب منوضمها فبا إلى :

مزايا الديمقراطية المباشرة (٢) :

الديموقراطية المباشرة تحقق سيادة الشعب بالمعنى الفعلى الكامل ، حيث يباشر الشعب جميع السلطات دون وسيط .

والديموقراطية المباشرة من ناحية أخرى ترتفع بمعنويات الشعب عامة ، وتقضى على الخلافات الطائفية وتنظف المحيط السياسى والاجتماعى ، إذ تضع أمام الشعب ، بصفة دائمة المشاكل الحية والمسائل المحددة وتضطره إلى أن يكون واقعياً ، يتلمس الحلول العملية دون أن يتدفع وراء أفكار سابقة ، أو يجرى وراء نزعات حزبية طائشة .

ففرق بين أن يطلب من الشعب أن يختار ممثليه الذين سيحكمون نيابة عنه ، وبين أن يطلب إليه الرأى فى موضوع معين ، واضمح العالم ، إذ يكون الشعب خاضعاً فى الحالة الأولى للدعايات المغرضة وعرضة للالتفاف والتحمس للظاهر دون الجوهر ، بينما يكون فى الحالة الثانية عملياً واقعياً ، إذ يرى المشاكل محددة أمام عينيه ونتائجها واضحة بينه .

عبوب الديمقراطية المباشرة :

بالرغم من المزايا السابقة إلا أن عبوبها الكثيرة منعت تطبيقها إلا فى بعض الولايات السويسرية التى لا يزيد سكانها عن بضعة آلاف ، ومع ذلك فإنها آخذة فى الزوال حتى من سويسرا (٣) .

(١) د. محمود حلى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٢) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠٣ . نقلًا من « يردو » العلوم السياسية ، الجزء الرابع ، ط ١ ، ص ٢٠٠ .

(٣) د. محمد كليل ليلة : المرجع السابق ، ص ٥٠٨ .

وهذه العيوب بعضها مستمد من جوهر النظام والبعض الآخر مستمد من تطبيقه في بعض الأقاليم (١) .
ويتلخص في الآتي :

١ - الاستحالة المادية :

وهذا أهم ما يؤخذ على الديمقراطية المباشرة ، وهو استحالة تطبيقها في الدول الحديثة التي تضم عدداً كبيراً من السكان ، والتي تمتد لإقليمها إلى مساحات شاسعة ، يستحيل معها جميع المواطنين في مكان واحد وإشراكهم جميعاً في مناقشة الأمور العامة (٢) .

وحتى إذا قيل بإمكان جمع الشعب في وحدات صغيرة - بدلا من جمعه كله مرة واحدة - فلا يمكن أن يتولى الشعب مباشرة كل الأعمال من تشريعية وتنفيذية وقضائية (٣) .

٢ - الاستحالة الفنية :

وذلك لتعدد مشاكل العصر الحاضر ، وتعدد وظائف الدولة وتشعب أعمالها ، فضلا عن أن المسائل التشريعية تحتاج في الغالب إلى خبرة فنية ومستوى معين من العلم والمعرفة (٤) لا تتوفر في أفراد الشعب العاديين ، ولذلك لن يكون في وسعهم علاج أى مشكلة من المشاكل الاقتصادية أو الاجتماعية التي تتطلب نوعاً من الكفاءة والخبرة (٥) .

وهذه المسائل في الغالب من اختصاص هيئات فنية متخصصة ، ولذلك فلا يجوز طرحها للمناقشة العامة .

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٠٥ .

(٢) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

(٣) د. حسان عطيل ، المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٤) د. محمود حلمي ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٥) د. أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر المزدوج والفكر الاشتراكي ،

٣- - الأمور السرية :

وهذه تتطلب السرية التامة واشتراك جميع المواطنين في مناقشتها مما يكشف هذه السرية ويعرض البلاد للمخاطر (١) .

٤ - سوء ما أدت إليه الديمقراطية المباشرة من نتائج :

وتتمثل في الآتي :

(أ) مناقشة الجمعيات الشعبية للأمور لم تكن جدية ولا مفيدة ، نظراً لتعذر بحث الأمور ومناقشتها بدقة ، ولتأثر الجماعة باعتبارات خاصة كتأثير رجال الدين والموظفين ورجال الأعمال (٢) .

(ب) الهيئة التنفيذية هي التي تقوم بالسيطرة على عملية التصويت في جمعية الشعب ، وهي التي تقوم بتحضير مشروعات القوانين التي تعرض على الجمعية للتصويت ، ويجرى التصويت بصورة علنية (وفي أغلب الأحيان بدون مناقشة جدية (٣)) .

ولذلك انحصر عمل الجمعية في مجرد التصديق أو الاعتراض على ما تم إعداده سلفاً (٤) .

وأمام هذه العيوب لم يكن هناك مفر من الالتجاء إلى الديمقراطية النيابية .

الفصل الثاني - الديمقراطية غير المباشرة (النيابية) :

في هذا النظام يختار الشعب من آن لآخر نواباً يتولون الحكم لمدة محدودة باسمه ونياية عنه ، فلا يزول الشعب سلطاته بنفسه ، بل يقتصر دوره على اختيار نواب عنه ، وتعد بعد ذلك إرادة هؤلاء النواب معبرة عن إرادة الناخبين (أي إرادة الشعب (٥)) .

(١) د. ثروت بنوي ، المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

(٢) د. حسان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٣) د. محمود حلي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٤) د. ثروت بنوي ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

(٥) د. محمود حلي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

فدور الشعب في هذا النظام مقصور على انتخاب الهيئة النيابية ثم لا يشترك معها في الحكم .

وتختص الهيئة النيابية بالاختصاصات الآتية (١) :

- ١ - اختصاص تشريعي (سن القوانين) .
- ٢ - اختصاص مالي (الموافقة على الميزانية) .
- ٣ - اختصاص سياسي (مراقبة السلطة التنفيذية) .

صور النظام النيابي :

يتخذ النظام النيابي عدة صور مختلفة :

١ - حكومة الجمعية :

وفيه يمارس المجلس النيابي السلطتين التشريعية والتنفيذية .

٢ - النظام الرئاسي :

ويقوم على مبدأ الفصل التام بين المجلس النيابي وبين الحكومة التنفيذية .
وتكون الوزارة مسئولة أمام الرئيس الأعلى لا أمام المجلس .

٣ - النظام البرلماني :

ويقوم على مبدأ الفصل المرن مع التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .
وتكون الوزارة مسئولة أمام المجلس .
ويلاحظ أن الهيئة النيابية قد تكون من مجلس واحد أو مجلسين .

نشأة النظام النيابي :

نشأ هذا النظام في إنجلترا وتطور إلى نظام برلماني عبر مراحل طويلة .
فقد كانت إنجلترا مكونة من عدة ممالك صغيرة ثم اتحدت في مملكة واحدة كبيرة (عهد الأنجلو ساكسون) وكانت لهذه الممالك الصغيرة جمعياتها الشعبية التي ظلت محتفظة بتميزها داخل الدولة المتحدة .

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

وكان للدولة الجليدة جمعية عمومية (مجلس الحكاء) تضم رجال الدين ورؤساء المقاطعات وجماعة من المحاربين الملائمين للملك .
وكان لهذا المجلس اختصاصات واسعة ولكنها نظرية ، فالملك هو الذى يحدد عدد أفراده وكيفية تكوينه . وفى القرن الحادى عشر خضعت هذه الدولة لسلطان النورماندين .

وكانت توجد بجانب الملك - كما كان الحال من قبل - جمعية مكونة من رجال الدين والتاج والأشراف ، وسميت بـ (المجلس الكبير) وكان لهذا المجلس بعض الاختصاصات النظرية .

واستمر الوضع هكذا ، حتى القرن الثانى عشر ، إذ أصبح له رأى استشارى فى مسائل التشريع بصفة عامة وزادت اختصاصاته القضائية .

وفى خلال القرن الثالث عشر - ونتيجة للنزاع بين الملك ورجال الدين بسبب الضرائب - اضطر الملك إلى إصدار (العهد الكبير) الذى يعتبر أول دستور إنجليزى مكتوب ، فأصبح للمجلس اختصاصات جديدة تتمثل فى مراقبة المجلس على إيراد الدولة (الضرائب) وابتدأ المجلس الكبير فى الاستقرار وأصبح يجتمع اجتماعات دورية . وسمى المجلس بـ (البرلمان) وسمى أعضاؤه بـ (اللوردات) .

وأصبح لا يجوز للملك أن يفرض أية ضريبة إلا بموافقة المجلس .

إلا أنه حدث تطور جديد فى تشكيل البرلمان الذى كان مكوناً من الأشراف ورجال الدين ، إذ أنه فى سنة (١٢٥٤) دعا الملك فارسين عن كل مقاطعة للاشتراك فى حضور البرلمان ، وتكررت هذه الدعوة ، وكان يتم اختيار هؤلاء الفرسان عن طريق الانتخاب ، ثم أضيف لهم ممثلون عن المدن والبناادر الهامة . وهكذا أصبح البرلمان ممثلاً لجميع طبقات الأمة .

ولكن فى سنة ١٢٣٢ حصل انقسام بين كثنى (الأشراف ورجال الدين) و (نواب المقاطعات والمدن) تطور إلى مجلسين مستقلين داخل المجلس الواحد وسمى كل واحد منهما باسم ، فسمى مجلس الأشراف

والاساقفة باسم (مجلس اللوردات) والمجلس الآخر مسمى بـ (مجلس العموم)
وتقرر تبعاً لذلك مساواة المجلسين في الاختصاصات ، وصدور القرار
بأغلبية كل منهما .

وكان هدف الملك من دعوة مندوبين من المقاطعات والمدن هو رغبته
في الحصول على موافقتهم على الضرائب . وظل المجلس القديم (اللوردات)
محفوظاً بذاتيته وسلطاته إلا أنه بمرور الزمن أعطت سلطة مجلس العموم
تقوى ، حتى استأثر آخر الأمر سلطة التشريع خاصة بالنسبة لمسألتين :

١ - حق الموافقة على الضرائب .

٢ - حق تقديم العرائض أو الالتماسات .

إلا أن الملك كان لا يزال من حقه إصدار (اللوائح) التي كانت تعطل كثيراً
من القوانين الصادرة من البرلمان ، وكان الملك يستطيع إعفاء بعض الأفراد
من الخضوع للقانون ، وكذلك كان يستطيع التخلص من رقابة البرلمان
ومضايقاته بعلم دعوته للامتداد ، وكانت هذه الحقوق الملكية سبباً في
المصادمات بين البرلمان والملك ، وانتهى الأمر بملوث ثورة ١٦٨٨ وإعلان
(قانون الحقوق) الذي ألغى هذه الحقوق أو الامتيازات الملكية .

وبصدور هذا القانون يمكن القول باستقرار السلطة التشريعية للبرلمان
الإنجليزي المكون من مجلسين ، يتم اختيار أحدهما (العموم) بالانتخاب (١) .

النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي :

وجدت فكرة التمثيل قديماً ، فقد كان الحكام يدعون أنهم يمثلون
الشعب ويطلبون منهم المشورة ، إلا أن فكرة التمثيل - بالمعنى القديم -
تختلف عن فكرة التمثيل الحديثة ، فقد كان التمثيل يقوم على فكرة تمثيل
الجماعات أو الفئات لا تمثيل الأفراد ، لأن الأفراد لم تكن لهم حقوق ،
وكان النظام الاجتماعي لا يعترف إلا بالجماعات دون الأفراد وبالتالي لم
يكن التمثيل يرتبط حينها بفكرة الانتخاب .

(١) د. محمد كامل ليلة ، للرجع السابق ، ص ٢٥٦ وما بعدها ، بصرف .

والتمثيل القديم إذن لا تلازم بينه وبين الديمقراطية لأن الحكومة النيابية تكون ديمقراطية إلا إذا كان الشعب بأكمله هو الذى يختار نوابه .

على أن الحكم الديمقراطى يجعل السلطة للشعب ، ولكن النظام النيابى يجعل الشعب لا يمارس السلطة إلا عن طريق نوابه ، فهل يتفق ذلك مع منطق الديمقراطية ؟ أليس من الطبعى أن يكون الشعب صاحب السلطة هو الذى يمارسها بنفسه ؟ وكيف يمكن أن نعد الشعب صاحب السيادة فى الوقت الذى لا يمارسها بنفسه ؟ وهل نستطيع أن نحسب الإرادة التى يعبر عنها النواب لإرادة الشعب نفسه ، وبالتالي يبقى الشعب صاحب السلطة الأصيل والنواب مجرد أدوات للتعبير عن إرادته (١) ؟ .

وقد وجدت عدة نظريات فى تفسير ذلك وستكلم عن نظريتين منها :

أولاً - نظرية النيابة :

وقد أخذت من فكرة النيابة فى القانون الخاص ، حيث يقوم الوكيل بأعمال قانونية ينصرف أثرها إلى شخص آخر هو الموكل ، وعلاقة البرلمان بالأمة تعتبر بمثابة علاقة الوكيل بالموكل ، فالبرلمان يعتبر المعبر عن إرادة الشعب ويضع القوانين باسمه ، وكأن الشعب هو الذى وضعها بنفسه (٢) .

نقد النظرية :

عيب هذه النظرية أنها تقوم على أن الأمة شخص معنوى ولا يمكن الاعتراف لكل من الأمة والدولة بالشخصية القانونية فى وقت واحد .

وحتى مع اعتبار الأمة شخصية قانونية فالأمة شخص مجرد والشخص المجرد لا يكون محلاً للنيابة لأنه ليس له إرادة حقيقية ولأن إرادة الأمة ليس لها وجود سابق على وجود البرلمان ، وإنما وجدت منذ وجود البرلمان .

(١) د. ثروت بشار ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٢) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٣٧ .

د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

• فالحقيقة إذن أن البرلمان ليس ممثلاً لإرادة الأمة ، ولكن هو الذى يخلقها ويكونها .

ويضاف إلى ذلك أن فكرة النيابة تفترض أن النائب يمارس نيابته في مواجهة شخص ثالث ، ففى مواجهة من يقوم البرلمان بتمثيل الأمة ؟ .

لا يمكن أن يكون فى مواجهة السلطة التنفيذية لأن البرلمان فى مركز اسمى .

ولا يمكن أن يكون فى مواجهة الأمة ، لأن القول بأن البرلمان يمثل الأمة قبل الأمة يعتبر لغواً .

وأخيراً تقوم هذه النظرية على أن النواب يريدون بدل الأمة ، وهذا يتنافى مع كون الإرادة لصيقة بصاحبها لأنها تفتى بانتقالها ، فلا يمكن لأى شخص أن يريد بدلاً من غيره ، أى لا نيابة فى الإرادة (١) .

وأيضاً يترتب على هذه النظرية أن يكون البرلمان مقيداً برغبات الأمة ، مع أن رأى المتفق عليه أن البرلمان لا يتقيد بذلك ، بل يوافق أحياناً على المشروعات التى لا تكون موضع رضا الشعب ، ولا يجوز الادعاء أمام القضاء بأن قانوناً يخالف رأى جمهور الناخبين لأن هذا رأى إنما يعبر عنه من الناحية القانونية البرلمان وحده (٢) .

ثانياً - نظرية العضو :

تفترض أن الأمة والبرلمان شخص جماعى واجده مكون من أفراد الشعب وله إرادة واحدة .

والبرلمان يمثل العضو المعبر عن هذا الشخص الجماعى مثل العين والأذن واللسان بالنسبة لحجم الإمتعان .

وكما أنه لا يمكن القول بأن لعضو من هذه الأعضاء إرادة مستقلة عن

(١) د. ثروت بدوى ، المرجع السابق ، ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣١١ .

الجسم ، كذلك الوضع بالنسبة للبرلمان فما هو إلا أداة للشخص الجماعي ، يتصرف بإرادته ويسن القوانين باسمه (١) .

نقد النظرية :

وعيبها قيامها على الاعتراف بالشخصية المعنوية للأمة ، كما أنها يمكن أن تؤدي إلى الاستبداد ، لأنها لا تميز بين إرادة الحكام وإرادة المحكومين (٢) .

وقد وضعها الفقهاء الألمان تأييداً لسلطان الحاكم المطلق . وينطوي النظرية على تناقض بين ، فالدولة هي الشخص المعنوي ، والشعب أحد أعضاء الشخص المعنوي ، والدولة توزع الاختصاصات على سائر أعضائها وتحددها ، فهي التي تنشئ أعضائها . ولنا أن نتساءل :

كيف تنشئ الدولة أعضائها مع أنه من مجموعة هذه الأعضاء تتكون الدولة نفسها (٣) ؟ .

التكييف الصحيح :

يتضح مما سبق ، عدم صلاحية النظريات القانونية لتفسير صلة النظام النيابي بالمبدأ الديمقراطي ، ولهذا يذهب معظم الباحثين إلى أن الاعتبارات العملية والضرورة الاجتماعية هي التي حتمت الأخط بالديمقراطية النيابية حيث تبين استحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة وخطورة نتائجها العملية (١) .

وبالتالي لا يكون ثمة حاجة إلى البحث في طبيعة العلاقة بين البرلمان والشعب ، وإنما المهم هو إشراك الشعب — بقدر الإمكان وبما لا يتناقى مع المصلحة العامة — في الحكم .

(١) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٣٩ .

(٢) د. ثروت بنوي ، المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٣) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٤٠ .

(٤) د. محمد كامل ليلة ، المرجع السابق ، ص ٥٤١ .

د. حيان خليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

د. محمود حلي ، المرجع السابق ، ص ٣١٣ .

د. ثروت بنوي ، المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

فالديمقراطية إنما تعني اشتراك الشعب في الحكم وسواء اشترك بنفسه أو بواسطة نوابه ، فالمبدأ الديمقراطي مصون في كل حال .

أركان النظام النيابي :

وتتضمن في الآتي :

- ١ - برلمان منتخب من قبل الشعب ، له اختصاص حقيقي في الحكم .
 - ٢ - النائب البرلماني يمثل الأمة جميعاً .
 - ٣ - استقلال البرلمان - بعد انتخابه - قانوناً - عن هيئة الناخبين .
 - ٤ - الانتخاب الدوري للبرلمان .
- وفى على شرح هذا الموجز :

الركن الأول - البرلمان المنتخب :

يقوم النظام النيابي على الانتخاب الذي يعتبر جوهر هذا النظام وأساسه .

وترتب على ذلك اعتبار المجالس المعنية - كلها أو معظمها - بواسطة الحكومة ، مجالس لا تتمتع بالصفة النيابية .

ويجب أن يكون لهذا البرلمان المنتخب سلطات حقيقية واشتراك فعلي في إدارة شئون الدولة وخصوصاً في المسائل التشريعية .

فلذا لم يكن الأمر كذلك بأن كان للمجلس مجرد رأى استشاري فلا يعتبر في هذه الحالة نظاماً نيابياً (١) .

الركن الثاني - النائب يمثل الأمة كلها :

كان النائب البرلماني قبل الثورة الفرنسية يمثل دائرته الانتخابية فقط وترتب على ذلك عدة نتائج :

- ١ - كان النائب ملزماً بتعليمات الناخبين .
- ٢ - وألا يخرج عن حدود التوكيل مع مراعاة مصلحة الناخبين وحدهم .

(١) د. جان حليل ، المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

د. محمود حلمي ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

٣ - ويجب عليه تقديم كشف حساب عن أعماله للناخبين .

٤ - يلتزم الناخبون بمصاريف النائب .

٥ - للناخبين عزل النائب أو استبداله .

على أن هذه الفكرة - أى تمثيل النائب لدائرته - هجرت منذ الثورة الفرنسية وتقررت القاعدة الكنسية انقائلة بأن النائب يمثل الأمة بأسرها ، ولضمان ذلك تقرر النسائير بطلان كل وكالة إلزامية ولو تمت بإرادة النائب ورضائه ، وعدم الاعتراف بالاستقالة على يياض التى قد يأخذها الناخبون أو الحزب المنتمى إليه ، وعدم اشتراط إقامة النائب فى دائرته الانتخابية ، فضلا عن عدم إمكان الناخبين عزل نائبهم أو إبداله . وتتحمل الدولة مصروفات النائب (١) .

على أن التطور الحديث للنظام النيابى قد غير من نظرية الوكالة العامة أيضاً ويتمثل هذا التغيير فى الآتى :

١ - أصبح للناخبين تأثير كبير على النواب ، يتزايد يوماً بعد يوم عن طريق مراقبتهم وتوجيههم ، ولم يجد النواب مناصاً من الخضوع للناخبين لضمان إعادة انتخابهم .

٢ - النظام النيابى يفترض وجود الأحزاب وهذه تسمى لا محالة إلى إخضاع مرشحها لنظام معين وبرنامج محدد وألا فقلوا ثقة الحزب وحرموا من مساعدته فى الانتخاب .

٣ - نظرية الوكالة العامة اعتبرت الأمة وحدة متجانسة ، وقد ثبت أن الأمة مكونة من طبقات تتعارض مصالحها .

ولكل طبقة ممثلون يسعون لمصلحتها ، وخاصة بعد ظهور فكرى تمثيل المصالح والتمثيل النسبى (٢) .

على أنه مع كل هذه الاعتبارات لا يزال الأصل النظرى لفكرة الوكالة العامة قائم ، فالنائب يمثل الأمة كلها أو المقروض أن يكون كذلك . مع الأخذ فى الاعتبار بآراء الناخبين الذين يرجع إليهم النائب من حين لآخر .

(١) د. محمود حلمى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٨ .

(٢) د. ثروت بدوى - المرجع السابق - ص ٢١٨ وما بعدها .

الركن الثالث - استقلال البرلمان عن الناخبين :

يقصر مهمة الناخبين في النظام النيابي على عملية انتخاب النواب - أعضاء البرلمان - وبعد انتهاء هذه المهمة يصبح البرلمان صاحب السلطة القانونية ولا يستطيع الشعب التدخل في أعماله (١) .

الركن الرابع - الانتخاب اللورى للبرلمان :

ليس معنى استقلال البرلمان أن يستمر الأعضاء نواباً عن الشعب مدى الحياة ، فإن ذلك قد يؤدي إلى الاستبداد وتضعف بمرور الزمن فكرة تمثيل الأمة ، ولذلك يجب لضمان صدق البرلمان في تعبيره أن نرجع إلى الشعب من وقت لآخر ليعيد انتخاب البرلمان ويعقق رقابته على ممثليه .

واتفق على أنه يجب ألا تكون مدة النيابة طويلة لدرجة أن تضعف الرقابة الشعبية ولا أن تكون قصيرة لدرجة أن يخضع النواب إلى الناخبين ويفقد البرلمان استقلاله (٢) .

والحل الوسط المقبول أن تكون المدة بين ٤ إلى ٥ سنوات (٣) .

أزمة النظام النيابي :

لم تقنع الشعوب - نتيجة لزيادة الوعي السياسى وانتشار الثقافة والتعليم - باللور الذى تقررته الديمقراطية النيابية وهو (عملية الانتخاب) ، ولذلك زادت مساهمة الشعوب في الحكم ، ووجد ما يسمى بحق الاقتراح الشعبى وحق الحل الشعبى ، وحق الاعتراض الشعبى وغيرها من الحقوق التى حولت النظام النيابي إلى ما يسمى بالديمقراطية شبه المباشرة . وهى ما سننكلم عنها في الفرع الثالث .

(١) د. عبد كامل ليلة - المرجع السابق - ص ٥٤٦ .

(٢) د. محمود حليم - المرجع السابق ص ٣٠٩ .

(٣) د. حيان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٢ .

الفرع الثالث - الديمقراطية شبه المباشرة :

ويمكن اعتبارها نظام نيابي متطور ، فهي تقوم على أساس برلمان منتخب مع الرجوع إلى الشعب في بعض الأمور الهامة التي تتمثل في مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة .

وهي مزيج من الديمقراطية النيابية والديمقراطية المباشرة أو نظام وسط بينهما .

والشعب في هذا النظام ، يعتبر سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث . وقد انتشر هذا النظام في الآونة الأخيرة نتيجة انتشار التعليم والثقافة وزيادة الوعي السياسي وكعلاج لعيوب النظام النيابي . وهي أخيراً : التطور الأخير للديمقراطية السياسية .

مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة :

وتتضمن هذه المظاهر أو الوسائل في الآتي :

- ١ - الاستفتاء الشعبي .
 - ٢ - الاعتراض الشعبي .
 - ٣ - الاقتراح الشعبي .
 - ٤ - حق الناخبين في إقالة النائب .
 - ٥ - حق الحل الشعبي .
 - ٦ - حق عزل رئيس الجمهورية .
- وفيما يلي شرح هذه المظاهر :

١ - الاستفتاء الشعبي (التشريعي) : (١)

ويقصد به معرفة رأى الشعب في أمر من الأمور ، حيث يعرض هذا الأمر على الناخبين لتؤخذ أصواتهم بلا أو نعم .

-
- (١) د. عبد كامل ليلة - المرجع السابق - ص ٥١١ .
د. حسان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٩ .
د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٣١٥ .

والاستفتاء قد يكون على مشروع قانون دستوري أو تعديله ، ويسمى (استفتاء دستوري) .

وقد يكون على إقرار خطة أو سياسة معينة ، ويسمى (استفتاء سياسى) ويلجأ إليه - عادة - الزعم السياسى لإظهار ثقة الشعب به ، ولاكتساب التأييد الشعبى كظهور قوة فى الداخل والخارج .

وقد يكون على مشروع قانون وضعه البرلمان ويسمى (استفتاء تشريعى)

وهذا النوع الأخير (الاستفتاء التشريعى) هو المقصود بالبحث هنا لأنه وحده من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة لتعلقه بمسائل التشريع .

وهذا الاستفتاء التشريعى له جوانب متعددة تنقسم إليها من حيث وقت استعماله ومن حيث قوة إلزامه ومن حيث وجوب عرضه أو جوازه .

فهو من حيث وقت استعماله :

ينقسم إلى استفتاء سابق ، أى يستفتى الشعب فى موضوع القانون أو فكرته قبل التحضير والمباغة ، ثم تقوم الحكومة بالتحضير ويعرض على البرلمان لإقراره .

واستفتاء لاحق - وهو الغالب - ويكون على مشروع القانون بعد أن أقره البرلمان .

وهو من حيث قوة إلزامه :

قد يتخذ البرلمان بنتيجة الاستفتاء ، وعندئذ يكون ملزماً ، وقد لا يتخذ - نظرياً - فيكون استشارياً .

وهو من حيث وجوبه أو جوازه :

قد يكون (إجبارياً) إذا نص الدستور على عدم نفاذ التشريع قبل عرضه على الشعب ، وقد يكون (جوازياً) فيكون متوقفاً على طلب البرلمان أو عدد معين من النواب أو بناء على طلب رئيس الدولة أو عدد معين من الناخبين .

٢ - الاعتراض الشعبي :

وهو حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من البرلمان في بحر مدة معينة من تاريخ نشره . فإن لم يحصل الاعتراض في تلك المدة - ثبت القانون نهائياً وأصبح واجب التنفيذ .

وإن حصل الاعتراض - في تلك المدة - فإن القانون يعرض على الشعب للاستفتاء - ومن هنا كان الاستفتاء الشعبي ملازماً للاعتراض الشعبي فإذا وافق الشعب على القانون أصبح نافذاً وإن لم يوافق سقط بأثر رجعي (١) .

٣ - الاقتراح الشعبي :

وهنا يقترح الناخبون في مشروع القانون بخلاف الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي الذي يكون القانون أو مشروعه من صنع البرلمان . وقد يكون الاقتراح بالملء فیتولی البرلمان الصياغة وقد يكون بمشروع قانون كامل ، وفي كلتا الحالتين قد يعرض هذا المشروع على الشعب أو لا يعرض حسب نص الدستور .

٤ - إقالة الناخبين نائبيهم :

قد يقرر الدستور أنه يجوز لعدد معين من الناخبين أن يطالب بإقالة النائب (أو أى عضو منتخب) قبل انتهاء مدة النيابة القانونية ، فبعد الانتخاب من جديد ، فإذا أعيد انتخاب نفس العضو ، أصبح التزاماً على طالبي الإقالة دفع نفقات عملية الانتخاب .

وهذه الفكرة الجلييلة ، من الضروري تنظيمها حتى لا يصبح النائب مجرد مندوب يعمل في ظل سيف مسلط ، ولذلك اقترح البعض ، حرمان استخدام هذا الحق قبل مضي عام من الانتخاب أو خلال ١٢ شهراً قبل انتهاء مدة النيابة (٢) .

(١) د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٢٤ .

د. محمد كامل ليلة - المرجع السابق - ص ٥١٢ .

(٢) د. محمود حطّی - المرجع السابق - ص ٣١٧ .

٥ - الحبل الشعبي :

قد يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابي ، فيعرض الأمر في استفتاء شعبي ، فإذا وافقت أغلبية خاصة من الشعب تم حل المجلس (١) .

٦ - حق عزل رئيس الجمهورية :

تعطى بعض الدساتير للشعب الحق في عزل رئيس الجمهورية بناء على طلب عدد معين من الناخبين وبعد استفتاء عام .

هذه هي مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ، ويجب ملاحظة أنه ليس من الضروري الأخذ بجميع هذه المظاهر حتى يتحقق وجود هذا النظام فيمكن الأخذ ببعضها .

تقدير الديمقراطية شبه المباشرة :

أصبح هذا النظام من مقتضيات العصر الحاضر وبصت على بعض مظاهره سمات عديدة وما ذلك إلا لأنه يتضمن كثيراً من المزايا .

ولكنه من ناحية أخرى لم يسلم من بعض الانتقادات وفيما يلي عرض للمزايا والانتقادات .

مزايا نظام الديمقراطية شبه المباشرة :

وتتلخص فيما يلي :

١ - أنه يحقق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من الشكل النيابي لأن الشعب هنا يشارك في الحكم فعلياً .

٢ - يؤدي إلى إضعاف سيطرة الأحزاب على الحياة السياسية (عامة) فقد يقرر الحزب صاحب الأغلبية البرلمانية رأياً لا يقره الشعب ، وهنا يستطيع الشعب التدخل وتعليل أو إسقاط هذا الرأي ، عن طريق الاعتراض ثم الاستفتاء .

(١) د. محمد كامل ليلة - المرجع السابق - ص ٥١٤ .

٣ - يؤدي إلى الاستقرار السياسي : لأن الشعب ينتخب رجالاً ذوي كفاءة وقدرة بصرف النظر عن ميادهم السياسية ، وما ذلك إلا لأن الشعب يمارس الشئون السياسية التي تتيح له خبرة كافية في معرفة الأصلح .

ومن ناحية أخرى يؤدي هذا النظام إلى الإقلال من حل المجلس النيابي ، لأن المجلس إنما يعبر عن الاتجاهات العامة للشعب (١) .

٤ - مصدر أمن وسلام في البلاد : فالمجلس النيابي لا يصدر قانوناً لا توافق عليه أغلبية الناخبين ، وحتى لو حدث ذلك يستطيع الشعب تعديل هذا القانون وتحقيق رغبته بطريق سلمي ، مما يترتب عليه استقرار الأوضاع السياسية (٢) .

٥ - يؤدي إلى تحرير النواب من ضغط الناخبين ، لأن الأمر مرجعه في النهاية - للشعب جميعاً - ولذلك يتوخى النائب ضميره والمصلحة العامة (٣) .

٦ - يخفف من سيطرة رأس المال على الحكم وعلى النواب (٤) .

٧ - يسمح للكثيرين من المواطنين من جميع الطوائف من العلماء والمثقفين والمهنيين من المحامين والمهندسين والمحاسبين والأطباء ممن لا يرغبون في خوض معارك انتخابات المجالس النيابية ، بأن يسهموا برأيهم في تكوين إرادة الشعب في تصريف بعض شئون الحكم وخاصة عن طريق الاستفتاءات الشعبية (٥) .

نقد نظام الديمقراطية شبه المباشرة :

١ - عدم كفاءة أغلبية الشعب وافتقارها للخبرة والمقدرة الكافية لمشاركة البرلمان في الحكم .

(١) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٣١٨ .

(٢) د. محمد كمال ليل - المرجع السابق - ص ٥٢٢ .

(٣) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٣١٨ .

(٤) د. طه الجرف - نظرية الدولة والأسس العامة لتنظيم السلي - الكتاب الثاني -

(مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٦) ص ١٩٨ .

وللذلك كان ضرر اشتراك الشعب في شئون الحكم أكبر من نفعه ،
ولذلك قال (مونتسكيو) نصير النظام النيابي « خير للشعب أن يترك
الأمر لمن هم أكثر منه خبرة وحداية » (١) .

ونوقش هذا النقطة من نواحي ثلاثة :

الأولى : أنه إذا أريد تعميق التجربة الديمقراطية ، فلا يصح
التخوف من عدم قدرة الشعب . بل يلزم منح الشعب سلطة التقدير
مع التسليم بالنسب المقبولة للخطأ وللصواب . وأن الممارسة الديمقراطية
هي أحسن مدرسة واقعية لتعليم الديمقراطية ، ثم هي الفرصة العملية
لتعوديد الشعب العمل الديمقراطي ، مما يزيد من وعيه تدريجياً (٢) .

الثانية : أن الشعوب قد وعت كثيراً دورها الهام في الحياة
السياسية ، كما أنها بسبب انتشار أجهزة الإعلام ومهولة المواصلات
بين الشعوب ثم بسبب انتشار التعليم ، وانتشار مبدأ الاقتراع العام ،
أنها بسبب كل ذلك قد أصبحت في الآونة الأخيرة قادرة على كل
أعمال الحكم (٣) .

الثالثة : ومع كل ذلك فإنه إذا صح ألا يشترك الشعب مباشرة
في المسائل الدقيقة (المعاهدات والميزانية) فلا محل لحرمانه من
الاشتراك في المسائل الكبيرة العامة التي يدركها (٤) .

٢ - الاستفتاءات وتصويت الشعب على القوانين ، لا تسبقها مناقشات
كافية ، كالتى تحصل في المجالس النيابية ، ولذلك لا يستطيع الشعب
أن يقف على وجهات النظر السياسية والفنية التي تحيط بالموضوع ،
وهذا يؤدي إلى أن تكون نتيجة الاستفتاء لا تمثل وجهات النظر
الحقيقية للشعب .

(١) د. ميان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٦ .

(٢) د. طيبة الجرف - المرجع السابق - ص ١٩٩ .

(٣) د. طيبة الجرف - المرجع السابق - ص ١٩٩ .

(٤) د. ميان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٦ .

وهذا صحيح . ولكن يسهل علاجه عن طريق مساهمة أجهزة الإعلام والصحافة وتسخيرها لتؤدي دورها في تنوير الشعب ، وخاصة وأن الحريات العامة مكفولة في النظم الديمقراطية ، فمن طريق الاجتماعات والتدوات الشعبية والمناقشات المختلفة يستطيع الشعب أن يلم بجميع وجهات النظر .

٣ - أن الجماعات الشعبية سريعة التأثير ، تنخفض بسهولة لنفوذ رجال الدين ورأسماليين والمحافظين مما يؤثرون على آرائها .

ويرد على ذلك بأن الواقع غير ذلك ، إذا أصبحت الجماعات الشعبية ذات وعي كامل ومعرفة تامة بكافة الأمور . فلا يسهل التأثير عليها في المبادئ العامة . بل العكس هو الصحيح ، إذ يسهل التأثير على النواب من قبل الحكومة والرأسماليين ، لأن من مصلحة النواب وهم غالباً يمثلون الطبقة العليا ، بقاء الحالة الراهنة (١) فلا مكان لمثل هذه الخشية عند الشعوب المتعلمة .

٤ - أن اشتراك الشعب في التشريع ينال من هبة المجالس النيابية ويقلل من نفوذها .

وهذا لا يرد عليه ، لأن هذا ما يجب أن يكون عليه الأمر لمصلحة الشعب صاحب السيادة فهو رجوع بالشئ إلى أصله .

٥ - أن الشعب قد يرهق الميزانية في الإسراف في اقتراح القوانين التي تكلف الدولة كثيراً .

وهذا قول غير صحيح ، لأن الشعب يقدر الأعباء التي تقع في النهاية عليه ، ويوازنها بمقتضى استفادته من القانون المعروض موازنة دقيقة (٢) .

وقد أثبتت التجربة سواء في أمريكا أو سويسرا ، تقدير الشعب للأعباء المالية المترتبة على الخزنة ، ولذلك كثيراً ما رفض الشعب

(١) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٣١٩ .

(٢) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٣٢٠ .

لواقفة على القوانين المالية التي أقرها البرلمان أو اقترحها بعض
الناخبين تحت تأثير العوامل الحزبية (١) .

٦ - تكرار دعوة الشعب للاستفتاءات ، تضعيف وقته ويعطل أعماله ،
وقد ينتهى الأمر بأن يحمل الشعب هذا النظام ويسأله .

ومن ناحية أخرى ، تتطلب عمليات الاستفتاء وغيرها نفقات
كثيرة ترهق الميزانية .

ويرد على ذلك : بأنه يمكن قصر الاستفتاءات على المسائل الهامة التي
نخص جميع الأفراد ، والتي لا تكون معقدة ، أى التي يستطيع الناخب
— عادة — أن يجيب عليها إما (بنعم) أو (لا) . ففى هذه الحدود يقبل
الناس بأغلبية كبيرة على الاستفتاءات (٢) .

ولهذا لا تكون هذه الاستفتاءات الحيوية مصدر سأم وملل ، بل تكون
دافعاً منفعياً للاهتمام والاشتراك . وما يقال عن النفقات المالية ، لا يجوز
أن يكون حائلاً أمام مشاركة الشعب فى شؤون الحكم .

(١) د. صبحان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٨ .

(٢) د. محمد كامل ليلة - المرجع السابق - ص ٥٢٣ .

د. صبحان خليل - المرجع السابق - ص ١٩٧ .

المبحث الثاني

مبدأ شرعية المعارضة

تقوم الديمقراطية على ساقين ، إحداهما . مبدأ حكم الأغلبية ،
والثانية : مبدأ شرعية المعارضة . وقد تكلمنا من حكم الأغلبية ، ومن
مقتضى هذا المبدأ التسليم للمعارضة بحقها في النقد والتوجيه والرقابة .

والمعارضة تلعب دوراً بارزاً في أنظمة الحكم الديمقراطية ووجودها
مبدأ أساسى في هذه النظم ، وهو الذى يسمح بوصف تلك النظم بأنها حرة .
ويرجع السبب في الاعتراف بحق المعارضة إلى أن فلسفة الديمقراطية
تكمن في المذهب الفردى الحر الذى ينتهى إلى القول بوجود حقوق
طبيعية للأفراد (١) .

وأيضاً فإن حق المعارضة يشمل ما اصطلاح عليه بالحقوق السياسية
التي تتكون من حريات الفكر والرأى والاجتماع وتكوين الأحزاب
وحريات الصحف .

وهذه الحقوق السياسية تنفرد من أصل عام هو أحد الأركان الأساسية
في الديمقراطية ، وهو الحقوق والحريات العامة ، التي يجب أن تكون
مصونة ومكفولة في النظام الديمقراطى . فالديمقراطية إذ تجعل السيادة
للشعب متمثلة في الأغلبية التي تحكم ، تقيد هذه السيادة بعدم المساس
بالحقوق والحريات العامة للأفراد بحجة إرادة الأغلبية . فالمساس بحرية
من الحريات يتضمن في ذات الوقت إهداراً لباقي الحريات ، كما أن إهدار
حرية البعض يؤدي إلى إهدار حرية الجميع على المدى الطويل ، ومعنى

(١) د. أنور أسد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكي

ذلك أن ضمان حرية المعارضة هو الذى يكفل استخلاص إرادة للأغلبية استخلاصاً صحيحاً (١) .

ويتضح مركز الحريات عامة في النظام الديمقراطي إذا عرفنا أن الحرية هي جوهر النظام الديمقراطي ، وهي بهذا الوصف تخضع السلطة الديمقراطية لميبتها ، وكذا أن القواعد الدستورية تعد أهمي من القواعد التشريعية ، فلكذلك تعد مبادئ الحرية أعلى مكاناً من وسائل الديمقراطية وأوضاعها وأشكالها ، فمركز الحرية في النظام المستورى كوضع « النظام العام » في النظام القانوني كله . فإذا تعارضت المبادئ الديمقراطية مع الحرية ، وجب تغليب الحرية ، لأن الحرية هي غاية النظام الديمقراطي ، ومبادئ الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة ، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المستمرة لتحقيقها ، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر (٢) . وكذلك تتضح أهمية المعارضة في أننا إذا سلمنا للأغلبية بحق المنع والمنع ، فقد سلمنا بمبدأ احتكار الصواب احتكاراً مطلقاً ، وتجارب العالم كله في السياسة والتاريخ تدلنا على أن خطأ اليوم قد يكون صواب الغد ، والعكس صحيح (٣) . وهكذا فالمعارضة لا تستطيع أن تؤدي دورها الفعال إلا في جو من الحسريات :

إلا أن الفرد وحده لا يستطيع أن يمارس دوراً مؤثراً في النقد والتوجيه والرقابة في المجتمع فالفرد ضعيف بنفسه قوى بالجماعة التي ينتمي إليها ، وكذلك فإن الرأي العام إذا لم يكن منظماً فلا يستطيع أن يلعب هذا الدور الفعال ، ومن هنا كان ضرورة الأحزاب التي تمثل المعارضة المنظمة والمستندة في النظام الديمقراطي ، فهي التي تشكل الرأي العام الذي يعتبر رأياً خاماً وتصنع منه رأياً قوياً مؤثراً . وفيما يلي نتكلم عن الحقوق والحريات ثم الأحزاب ودورها في النظام الديمقراطي وتقييمها .

(١) د. ثروت هادي - المرجع السابق - ص ٣٦٥ .

(٢) د. محمد صفور - الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي (القاهرة

١٩٦١) ص ٤٠ .

(٣) د. لويس عوض - مقال في للتأخر - صحيفة الأهرام ١١-١٢-١٩٧٥ ،

المطلب الأول

الحقوق والحريات العامة في النظام الديمقراطي

تمهيد تاريخي :

ظهرت هذه الحقوق والحريات - في البداية - لحماية الأفراد في مواجهة سلطة الدولة .

فقد بدأ كان سلطان الدولة مطلقاً ، ولم يتمتع الأفراد بهذه الحقوق إلا على نطاق ضيق عند الإغريق .

ثم جاء الإسلام ليؤكد هذه الحقوق ويكفل ممارستها في صدر الإسلام ، ولم يستمر ذلك طويلاً إذ انتكست فيها بعد ، وظلت هكذا في مد وجزر حتى مطلع القرن السادس عشر ، حيث بدأت نظريات الحقوق والحريات العامة تتأكد وتظهر مستمدة دعائماً من النظريات الدينية التي أوردت قيوداً على سلطان الدولة .

وكذلك نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي واستقرت هذه الحقوق والحريات وأصبحت جزءاً من الضمير العالمي ، وقررتها الدول الديمقراطية بأشكال مختلفة ، فتارة عن طريق إعلانات الحقوق المختلفة عقب الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية ، وتارة فيما يسمى (بضمانات الحقوق) في شكل نصوص دستورية في صلب القوانين الأساسية . وهو ما أخذت به أغلب الدساتير (١) .

إلا أنه في مطلع القرن الحالى تطور مضمون هذه الحقوق تطوراً كبيراً ، وذلك بسبب التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فأصبح في حاجة إلى تدخل الدولة ورعايتها حتى تكفل للأفراد التمتع بهذه الحريات .

(١) د. محمد خليل - المرجع السابق - ص ١٣٥ .

بعد أن كانت هذه الحريات في البداية ، عندما كانت سندا للأفراد في مواجهة السلطة ، ذات طابع فردى مغالى في الفردية ، يقدم مصالح الفرد على مصالح الجماعة ، أصبحت في القرن الحالى ذات طابع اجتماعى يقدم مصلحة الجماعة مع الاحتفاظ للفرد بحقوقه ومن ناحية أخرى بعد أن كانت هذه الحريات ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلتزم بكفالة حق العمل أو التعليم للأفراد وكل ما تعمله الدولة أن لا تتدخل في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق ، ولكنها لا تضمن للأفراد تمتعهم بها ، أصبحت الدولة تتخذ موقفاً إيجابياً وتعمل على تمتع الفرد بهذه الحقوق ، وقد أدى هذا التدخل إلى ظهور (الحقوق والحريات الاجتماعية) .

وهذه الحقوق الحديثة قررتها الغالبية العظمى للدساتير المعاصرة ، ومن قبلها قررها ميثاق هيئة الأمم المتحدة والميثاق العالمى لحقوق الإنسان .
ولما يلي نتكلم عن أنواع هذه الحريات والحقوق .

تقسيمات الحقوق والحريات العامة : (١)

يمكن تقسيم هذه الحريات إلى قسمين رئيسيين :
الحقوق والحريات التقليدية ثم الحقوق الاجتماعية .

القسم الأول :

الحقوق والحريات التقليدية ، ويندرج تحت هذا القسم :

أولاً - الحريات الشخصية وتشمل :

حرية التنقل وحق الأمن وحرية المسكن وسرية المراسلات .

ثانياً - حريات الفكر وتشمل :

١ - حرية العقيدة والديانة وحرية ممارسة شعائر الدين وكل ذلك في حدود النظام العام وحسن الآداب .

٢ - حرية التعليم : وتتضمن حق الفرد في أن ينشر أفكاره وعلمه ،

(١) د. ثروت بدوى - المرجع السابق - ص ٤١٩ وما بعدها .

وحقه في أن يتلقى هذا التعليم وحقه في اختيار العلم الذي يريده
والأساتذة الذين يلتقونه العلم .

٣ - حرية الصحافة : ويقصد بها حرية التعبير عن الرأي في الجرائد
والمجلات المختلفة .

وتتضمن أيضاً حرية كل فرد وكل جماعة في إصدار صحيفة
تعبّر عن اتجاهاتها ما دامت لا تتضمن إخلالاً بالنظام العام أو منافاة
للآداب العامة ، ويجب أن لا تتجاوز حدود الرقابة هذا النطاق .
وإلا انتهكت حرية الصحافة .

٤ - حرية المسرح والسينما والإذاعة : ويرد عليها نفس القيود والضمانات
التي وردت في حرية الصحافة .

٥ - حرية الرأي : وهي تشمل جميع الحريات السابقة ، إذ لكل إنسان
الحق في حرية الرأي والتعبير عنه بأي وسيلة من الوسائل السابقة .

ثالثاً - حريات التجمع :

وتندرج تحت هذه الحريات : حرية الاجتماعات ، وحرية تأليف
الجمعيات .

وحرية الاجتماع تأخذ الصفة الوقتية غير المستمرة ، أما حرية تكوين
الجمعيات فيقصد بها تشكيل جماعات منظمة لها وجود مستمر ولها غايات
محددة وبرنامج معين .

رابعاً - الحريات الاقتصادية :

وتتضمن حرية التملك ، وحرية التجارة والصناعة .

وقد كانت هذه الحريات بمنأى عن تدخل الدولة بمجة أنها حقوق
طبيعية للإنسان ، وأن تدخل الدولة ضار بها ، ولذلك يجب أن يكون
في أضيق الحدود .

لكن الأمر لم يستمر كذلك إذ أنه في ظل التطورات الحديثة ، اضطرت
الدوا، للتدخل لتنظيم هذه الحريات تحقيقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية .

القسم الثاني :

الحقوق الاجتماعية :

وقد سميت هذه الحقوق بالحقوق الاجتماعية نظراً لارتباطها بتحقيق الديمقراطية الاجتماعية ، وإلى كونها حقوقاً مقررّة لطبقة اجتماعية معينة ، هي طبقة الأجراء والضعفاء اقتصادياً ، بهدف رفع الظلم الاجتماعي عنها ، وتأمينها ضد الفقر والمرض والعجز عن العمل والبطالة .

وهذه الحقوق تختلف ضيقاً واتساعاً من دولة إلى أخرى حسب الفلسفة السياسية والاجتماعية للدولة .

وأهم هذه الحقوق هو حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق . فالحق الأساسي للعامل هو حقه في الأمن المادي عن طريق ضمان العمل المجزى والملائم .

و ضماناً لذلك تقرر الكثير من الضمانات الحديثة حقين أساسيين للعامل .
حق تكوين النقابات التي تدافع عنهم ، وحق الإضراب .

المطلب الثاني

الأحزاب السياسية ودورها في النظام الديمقراطي

يعرف الحزب السيامي بأنه جماعة متحدة من الأفراد تسمى للفوز بالحكم بالوسائل الديمقراطية بهدف تنفيذ برنامج سيامي معين (١) .

ولا يمكن قيام معارضة منظمة في النظام الديمقراطي إلا عن طريق السماح بقيام النظام الحزبي ، فالأحزاب هي التي تمثل المعارضة المنظمة ، ولذلك كان وجودها في النظام الديمقراطي ، يعد إحدى الضروريات التي تقضى بها طبائع الأشياء : طبيعة النفس البشرية ، وطبيعة الأنظمة الديمقراطية (٢) .

فالأحزاب أساس الديمقراطية وريبتها التي لا حياة لها إلا بها ، ولا حياة للأحزاب بدونها .

وستنكلم فيما يلي عن دور الأحزاب السياسية في النظام الديمقراطي ، ثم النقد الموجه للأحزاب ، وأخيراً : تقديرها .

أولاً - دور الأحزاب السياسية في النظام الديمقراطي :

توصف الديمقراطية بأنها دولة الأحزاب وذلك لأنها تقوم بالآتي (٣) :

(١) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ٣٢١ .

(٢) د. عبد الحليم معلول - الحريات العامة (المعارف بالاسكتندية ١٩٧٥) ص ٩٤ .

(٣) د. الشافعي أبو دواس : التنظييات السياسية الشعبية - عالم الكتب ١٩٧٤ - ص ٥٢ وما بعدها ، بصرف .

١ - تكون رأى علم مستنير :

دلت التجارب على أن الأفراد متفرقين لا يستطيعون أن يكونوا إرادة عامة أو رأياً عاماً ، فتقوم الأحزاب بتركيز الأفكار وصياغة المبادئ العامة منها وتقوم بنشرها على هيئة برامج معلنة تتضمن حلولاً عملية لمختلف المشاكل العامة .

بالإضافة إلى ذلك تقوم بوضع صفها تحت تصرف أنصارها ، وتمول العمليات الانتخابية ، فيصبح سهلاً على الناخب أن يختار الفكرة التي تروق له عن ثقة واختيار حقيق .

وبوجود الأحزاب وبلورة الرأى العام يزداد إقبال الناس على الاشتراك فى الحياة السياسية ، وتكون عملية الانتخاب بذلك مجدية ، فالناخب لا يسل برأيه إذا تأكد سلفاً أن رأيه سوف يذهب سدى ، أما إذا علم أنه بالإدلاء بصوته ينضم إلى أصوات مشاركه فى الرأى وأن ذلك يدعم رأيه جميعاً ويسير به نحو الوجود والتنفيذ ، فلا شك أنه حينئذ سيميل بصوته ، بل ويحاهد فى سبيل تقوية تيار الرأى العام الذى يؤيده ويناصره .

٢ - الاستفادة من جهود أهل الخبرة والفنيين :

فهى تقوم بتنظيم وترتيب الأفكار والمبادئ الاجتماعية والسياسية المختلفة ونشرها على الناس ثم إنها تلغ الفنيين وتوجههم لتحقيق هذه المبادئ وتتولى - سواء كانت فى مراكز الحكم أو فى مراكز المعارضة - متابعة هذا التنفيذ أملاً فى أن يظل الرأى العام إلى جانبها إن كانت فى الحكم ، أو أن يميل إلى صالحها إن كانت فى المعارضة .

٣ - تنشيط الحياة السياسية والصلة المستمرة بين الحكام والمحكومين :

والأحزاب من أهم العوامل التى تنشط الحياة السياسية والبرلمانية ، وذلك عن طريق الصحافة واجتماعات الأحزاب وجمعياتها وفروعها المختلفة والى تفسر لجمهور الشعب تصرفات الحكومة ، فتارة تؤيدها وتبررها وتارة تنتقدها وتعارضها ، ولذلك تعتبر الأحزاب حكومات متبادلة ،

ذلك أن الحزب أو الأحزاب الموجودة خارج الحكم تقف دائماً على استعداد لتولى زمام السلطة إذا ما أصبح ميزان الانتخابات لصالحها ، ومن هنا كانت سر حيوية ونشاط الحياة السياسية في ظل الحياة الحزبية .

٤ - الحيلولة دون استبداد الحكومة :

إن الحزب صاحب الأغلبية والذي يتولى زمام الحكم يكون دائماً على حذر ، فالمعارضة له بالمرصاد ، تندد بأعماله إن كانت ضد القانون والدستور وذلك بقصد إخراجهم أمام الرأي العام .

فلذا غاب عن النظام وجود الأحزاب غابت المعارضة بالتالي ، ولم يجد المتلمسون من الحكم تنظيماً يجمعهم ، ومن هنا لا يكون أمامهم إلا أحد طريقين :

إما الخضوع والتسليم بالأمر الواقع على ما فيه وبكل ما به ، وإما الانفجار في ثورة .

ومن ثم فإن وجود الأحزاب يحول بين الحكومة والاستبداد .

٥ - الأحزاب تخلق النواب والسياسيين القادرين :

الحياة السياسية رجالها الفنيون ، وهؤلاء هم السياسيون . وأهم ما يميز الرجل السياسي هو الثقافة العامة ، وحسن تقدير الأمور ، وصدق الفراسة ، ومعرفة بالرجال وقوة الشخصية ، وأن يكون ذا خيرة بمطالب الشعب .

واننا لنجد الأحزاب مدارس تخرج هذا النوع من الرجال بما توفره لهم من وسائل مختلفة تتمثل في العمل الحزبي والخطابة واللجان الانتخابية .

٦ - تحييد مسؤولية السياسة العامة :

المعروف أن العمل التشريعي لا يتم تحضيره تحت قبة البرلمان ، وإنما في الاجتماعات التي تعقدها الأحزاب والتي يلتزم فيها الأعضاء باتخاذ موقف معين . إزاء المشروع المعروض ، ومن هنا فإن المناقشات التي تجرى في البرلمان لا تجدى كثيراً في الواقع ، إذ أن النائب ملتزم سلفاً برأى معين .

ومعنى ذلك أن نتيجة التصويت على مشروع ما ، تظهر من المسؤول عن خروج المشروع والموافقة عليه ، ومن المسؤول عن رفضه ، وبذلك تتحدد المسؤولية عن السياسة العامة في الدولة ، ولا يستطيع أى حزب أن يلقى بمسؤولية الخطأ على غيره من الأحزاب .

ويتصل بهذه الميزة ، ميزة أخرى هي : أن وجود الأحزاب يكفل تحقيق المشروعات العامة ، ذلك أن للأحزاب برامج معلنة وملزمة للأحزاب ولا يهم من من الأشخاص يتولى الوزارة ، فأياً كان الشخص فهو ملتزم بتنفيذ برنامج الحزب الذى ينتمى إليه ، وخطته ، ومن هنا نجد المشروعات الطويلة التى لا يمتد عمر الوزارة لإتمامها فرصة الإتمام والتنفيذ ما دامت في حصة الحزب وبرنامجهم المعلن .

٧ - إبعاد البرلمانات عن التأثير بالانفجارات العاطفية الشعبية المؤقتة :
إن عدم وجود أحزاب منتظمة في الديمقراطيات القديمة ، كان من شأنه أن يمكن خطياً قديراً من أن يحرز نفوذاً وتأثيراً على جمعية الشعب ، يفوق كثيراً ما يستطيع أن يفعله الخطيب في الجمعيات النائية في العصر الحديث ، حيث توجد أحزاب منتظمة .

والسبب في ذلك أن النائب في النظام الحزبى ملتزم سلفاً برأى حزبه وعند التصويت يلتزم بذلك مهما كان رأيه الشخصى ومقدار تأثيره بالخطيب .
وهذا معناه أن النائب اليوم وبفضل التنظيم الحزبى الدقيق محصن ضد المؤثرات العاطفية والانفجارات الشعبية الوقائية ، وبذلك تخطط سياسة الأمة وتوضع في جو فكرى هادئ وبناء على مناقشات موضوعية .

٨ - نزعة الأحزاب إلى التخلص من سيطرة الأفراد :

قلما استطاع فرد أن يسيطر على حزب وأن يستمر هكذا مسيطراً عليه ، ذلك أن الحزب جماعة ، والجماعة لا تقبل استبداد الفرد ، وتتمرد دائماً ضد الفردية ، وتاريخ الأحزاب حافظ بذلك ، وتخلص الحزب من سيطرة الفرد معنساء ضمان للأمة ضد الوقوع تحت سيطرة ديكتاتور مستبد .

ثانياً - الانتقادات الموجهة للأحزاب :

وتتلخص في الآتي :

١ - الأحزاب تسيطر عليها أقلية من الأفراد هم زعماء الحزب ، وكلما اتسع نطاق دائرة الحزب كلما قوى سلطان تلك الأقلية ، بل نجد أحزاباً تخضع لزعامة زعيم واحد .

المنافسة :

وهذا صحيح ويرجع ذلك إلى اهتمام أغلبية أعضاء الحزب بالشئون العامة ، وشعورهم بالحاجة إلى من يقودهم ، يقابلها من الناحية الأخرى شعور قوى بحجب السيطرة لدى أولئك القادة ، ونزعة حب السيطرة من النزعات الكامنة في أعماق نفوس البشر ، ولذلك قيل إن ظاهرة سيطرة أقلية من القادة هي بمثابة (قانون من القوانين الاجتماعية) (١) .

٢ - الأحزاب تعمل على تزيف الرأي العام ، وكثيراً ما تلجأ إلى الكذب والرشوة والدعاية الكاذبة لخداع المواطنين ومن طبعة الجماهير أنها سريعة التأثر ولا يلعب العقل دوراً كبيراً في التأثير عليهم (٢) .

المنافسة :

ويناقش هذا بأنه نقد مبالغ فيه إذا لاحظنا الآتي (٣) :

أولاً : أن ثمة بعض حالات لا يمكن فيها إنكار صحة تمثيل الأحزاب للرأي العام ، وهي تلك الحالات التي تجري فيها الانتخابات ويدور موضوعها حول مسألة كانت تشغل الرأي العام إلى حد أن كانت موضوع بحث واف وموضع اهتمام وتفكير كاف من جانب الرأي العام ، بحيث يفدو واضحاً أن أغلبية الناخبين حين اتجهوا إلى هذا الحزب أو ذاك فإنما

(١) د. عبد الحميد معول - أزمة الأنظمة الديمقراطية - (المعارف بالإسكندرية ١٩٦٤) ص ١١٦ .

(٢) د. محمود حطى - المرجع السابق - ص ٣٣٤ .

(٣) د. عبد الحميد معول - المرجع السابق - ص ١١٨ .

كان بسبب بوتامج الحزب لحل تلك المسألة التي تلبوا المكان الأول من اهتمام الرأي العام وقت الانتخاب .

ثانياً : يجب أن لا يفوتنا أن ليس نمة رأى عام بالمعنى العلمى الصحيح فى جميع المسائل ، بل ولا فى أغلبها . فالواقع أنه لا يوجد رأى عام إلا بصدد عدد قليل من المسائل ، وذلك نظراً لتقدم العلوم والفنون والأحوال العامة فى العصر الحديث تقمماً أدى إلى تعقيد الأمور الكيفية بتكوين رأى عام مستدير بصدد المسائل العامة ، ونظراً لكثرة التشريعات حيث أن نطاق أعمال الحكومات قد أخذ فى العصر الحديث يميل إلى الامتداد بحيث يشمل أعمالاً كثيرة ودقيقة ، حتى أن الجمهور — بل وأعضاء البرلمان أنفسهم — أصبحوا لا يملكون لديهم وقتاً كافياً لدراساتها وتكوين رأى عام حقيقى بصدها .

والخلاصة أن اهتمام الأحزاب بأنها لا تمثل رأى العام يفقد كثيراً من قوته حين يتبين أنه لا يوجد فى الواقع رأى عام حقيقى إلا بصدد عدد قليل من المسائل .

٣ - اختلاف الأحزاب وتنافسها وتطاحنها يؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة وإلى ضعفها وتعرضها للخطر .

المنافسة :

ويرد على هذا بأن الأحزاب مهما اختلفت وتنافست فى سبيل الوصول للحكم ، إلا أنها فى وقت الخطر تتحد جميعاً وتجاوب الدول الديمقراطية تؤكد ذلك .

فالتحالفات القائمة فى سبيل إصلاح الوضع الداخلى خلافات مشروعة ونافعة ولا يجوز أن تكون مبرراً لمنع الأحزاب .

٤ - علم الاستقرار الوزارى : إذا تعددت الأحزاب فإنه يصعب على واحد منها أن يحصل على الأغلبية المطلقة للمقاعد البرلمانية الأمر الذى يترتب عليه تشكيل وزارة ائتلافية لضمان الأغلبية البرلمانية ، ويؤدى ذلك إلى علم الاستقرار الوزارى وعدم إتاحة الفرصة أمام الوزارة لتنفيذ

يراجعها وما يلازم ذلك من ضعف الشعور بالمسؤولية عند الوزارة وانتقال ذلك إلى الموظفين ، وسعى أصحاب المطامع إلى الوصول إلى كراسى الوزارة واختلال أعمال الإدارة وشلل المشروعات النافعة وأخيراً ضعف السلطة التنفيذية والتجأها إلى أنصاف الحلول ومحاولة إرضاء الجميع وعجزها (١) .

المناقشة :

ويناقش هذا بأنه يجب أن نحلر المبالغة في هذا النقد ولا يفوتنا أن نلاحظ الآتى (٢) :

(أ) أن علم الاستقرار الوزارى يقابله من الناحية الأخرى ويخفف من أثره (الاستقرار الإدارى) فن الأمور المقررة في بلاد كاتنبلترا وفرنسا بقاء الموظفين في وظائفهم دون أن يتأثروا بتغيير الوزراء ويخفف من أثره أيضاً ، ما يشاهد من عودة كثير من الوزراء أنفسهم إلى مقاعدهم الوزارية رغم تغيير الوزارة ، ثم أن الاستقرار الوزارى لا يعد ميزة إلا إذا كان الوزير كفوفاً صالحاً .

(ب) إن ظاهرة علم الاستقرار الوزارى غير مقصورة على الأنظمة الديمقراطية ، فقد عرفت في المانيا الملكية وفي إيطاليا في عهد موسوليني وأثبتت التجارب أن الأنظمة الديكتاتورية لا تحول دون التقلبات الوزارية .

(ج) ليست ظاهرة تعدد الأحزاب في النظام الديمقراطى هى العامل الوحيد الذى يؤدى إلى عدم الاستقرار ، فهناك من العوامل الأخرى مثل : عدم الانسجام داخل حزب الأغلبية ، وعدم اتفاق برنامج الوزارة وظروف الحياة العملية . أى حين يراد تنفيذ ذلك البرنامج . ومنها أيضاً عدم استعمال رئيس الدولة حق حل المجلس النيابى .

(١) د. الشافعى أبوداس - المرجع السابق - ص ٩٦ .

(٢) د. عبد الحميد معزى - المرجع السابق - ص ١٢٣ .

(د) إن ظاهرة عدم الاستقرار الوزاري لا تختلج من بعض الزايات : فهي تمهد السيل أمام ظهور عناصر جديدة ، ويمكن اعتبارها بوجه من الوجوه ضمانة للمحكومين ضد ما يصدر من الحاكمين من سوء استعمال السلطة .

ثم إن الاستقرار الوزاري لا يعد ميزة إلا إذا كان لا يبلغ حد التطرف أو المبالغة ، فالوزير هو الرقيب على المصالح الحكومية (البيروقراطية) لذلك يجب ألا يكون لطابع عقليته طابعها ولا لروحها روحها ، ولكنه إذا استقر طويلا في الوزارة فسوف ينتهي به الأمر إلى أن يصبح له طابعها وروحها .

على أنه يجب - رغم ما تقدم من اعتبارات - أن نعمل على أن نكفل للوزارات قسطاً من الاستقرار .

٥ - تفضيل المصالح الحزبية على المصالح العام : ويعمل هذا بأن الأحزاب تخوض المعارك الانتخابية صراعاً للوصول إلى السلطة ، وطبيعة الصراع طمس الرؤيا الصحيحة للأمور ، ومن هنا وفي سبيل انتصار الحزب ينسى الرجال المبادئ والمثل العليا ، يضاف إلى ذلك أنه بمجرد الوصول إلى السلطة فإن الحزب المنتصر يبدأ في توزيع الغنائم ومكافأة أعضائه ومؤيديه على ما يملوه من جهد ، ومن هنا يكون المصالح الحزبية هو المسيطر (١) .

المنافسة :

ويناقش هذا بأنه نقد موجه للأسلوب المنحرف الذي يقيمه أحد الأحزاب. وليس بلام أن يتصف به كل حزب ، فهناك أحزاب تفضل المصالح العام على صالحها أو توفق بين الأمرين .

٦ - تقييد حرية الناخب والناخب : يميل الحزب إلى خنق حرية الناخب (من رجال الحزب) في إبداء رأيه في البرلمان ، أو بعبارة أخرى

(١) د. الشافعي أبو راس - المرجع السابق - ص ٧٢ .

أن الحزب يرفع النائب على التصويت في البرلمان بقرى الرأى الذى يقتنع به ،
وإذا خالف تعليقات الحزب فقد يفقد عضويته فى الحزب .

وكذلك فإن الحزب يقيد من حرية الناخب إذ أن الناخب لا يصوت
لمرشح وإنما يصوت للحزب لأنه لا يدرس البرامج ولا يزن شخصية
المرشح ولا يقاضل بين مرشح وآخر على أساس موضوعى محايد وإنما
يعطى صوته لحزب معين (١) .

المنافسة :

وهذا إذا كان صحيحاً بالنسبة للنائب البرلمانى إلا أنه يحدث فى بعض
الحالات أن يصوت النائب بناء على اقتناعه الشخصى دون أن يلتزم
بتوجيهات الحزب .

وبالنسبة للناخب فهذا مرتبط بدرجة التطور السياسى والوعى السائد
فى الأمة ، فعلى درجة الوعى والثقافة السائدة تتحدد حرية الناخب .

٧ - نزعة الأحزاب الاستبدادية : تنزع الأحزاب نزعة استبدادية ،
تنجلى فى مظهرين :

أولهما : أنه حين يتولى حزب الأغلبية الحكم يعمل على تحطيم خصومه
من أحزاب المعارضة .

ومن ناحية أخرى : فإن الحزب يتمتع بالأغلبية فى البرلمان والبرلمان
هو المعبر عن الإرادة العامة للأمة ، فإذا كانت الأغلبية التى تحكم تنزع
نزعة استبدادية فإن ذلك يؤدى إلى ما يسمى بالديكتاتورية البرلمانية ، وهى
أعظم أنواع الديكتاتوريات . لأنها تمارس الحكم الديكتاتورى تحت ستار
الديمقراطية (٢) ، والمعارض لها يعتبر معارضاً للشعب وقد يتهم بالخيانة
والعداوة للشعب .

(١) د. الشافعى أبو داس - المرجع السابق - ص ٧٦ .

د. عبد الحفيد مول - المرجع السابق - ص ٥٢ .

(٢) د. الشافعى أبو داس - المرجع السابق - ص ٧٤ .

النتيجة

وبناقش هذا النقطة بأن النظم الديمقراطية وضعت ضمانات كثيرة ضد استبداد الأغلبية باسم الديمقراطية ، وهذه الضمانات نصت عليها الدساتير المختلفة .

ثالثاً - تقدير الأحزاب السياسية :

وأخيراً ومهما كانت الانتقادات الموجهة إلى الأحزاب فلننا مع رأى الدكتور إبراهيم درويش في قوله (١) بأن مجموع هذه الانتقادات إنما تلور حول الأساليب والوسائل التي تنتهجها الأحزاب لتحقيق أهدافها وليس إلى الأحزاب في ذاتها ككؤوسات سياسية داخل النظام السياسي . ولا شك أننا نسلم بأن من الأحزاب ما قد تسعى فئة الجماهير بها ، كما أنها قد تستعمل أساليب غير خلقية في تحقيق غايتها ، بيد أن ذلك أمر متصل بالتركيب النفسي والخلقى للإنسان ، وهو بعد متواجد ليس فقط في قادة الأحزاب السياسية ، بل في كل من تضعف نفسه من بني الإنسان .

والأمر من قبل ومن بعد متوقف على الرادع الخلقى لدى الإنسان وعلى القيم الروحية التي يتمسك بها ، وكذلك على مكتبات النظام السياسي في ردع الخواارج عليه وأخيراً في نمو الوعي السياسي لدى الجماهير .

وفي النهاية فإن مزايَا الأحزاب ترجع عيوبها وحتى هذه العيوب أمكن علاجها بوسائل مختلفة منها الأخذ بنظام الاستفتاء الشعبي ، وتنظيم طريقة الانتخاب ، وتقيد سلطة إسقاط الوزارة وإخضاع الأحزاب لرقابة محايدة . ولا نذكر هذه الوسائل هنا لخروجها عن موضوع البحث (٢) .

(١) في كتابه علم السياسة (الطبعة العربية ١٩٧٥) ص ٢٩٢ .

(٢) راجع في تفصيل ذلك .

د. عبد الحميد محول - أزمة الأنظمة الديمقراطية ص ١٦٥ وما بعدها .

د. الشافعي أبودراس - المرجع السابق - ص ٧٨ وما بعدها .

الفصل الثاني

الانتخاب

- سندرس الانتخاب من جانبين :
- الأول : من حيث شروطه وضوابطه (مبدأ الاقتراع العام) .
- الثاني : من حيث طرقه .
- ولذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين :
- المبحث الأول : مبدأ الاقتراع العام .
- المبحث الثاني : طرق الانتخاب .

الانتخاب

تمهيد :

أهمية الانتخاب :

إذا كان الحكم الديمقراطي هو الحكم الذي يستند إلى الإرادة العامة للشعب ، فإن أهم طرق التعبير عن هذه الإرادة ، هو الانتخاب ، لذلك قيل في تعريف الديمقراطية ، أنه ذلك النظام الذي يقوم فيه الشعب باختيار حكامه عن طريق الانتخاب .

ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين المبدأ الديمقراطي والانتخاب ، حتى قيل أنه لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب فيها هو الوسيلة لاختيار السلطات .

وتتضح أهمية الانتخاب - أيضاً - في أنها الوسيلة الفعالة لحماية الحريات والحقوق ضد استبداد السلطة ، وذلك عن طريق تقييدها ومراقبتها وعزلها عند الانحراف وفقدان الثقة .

طبيعة الانتخاب :

هل الانتخاب حق أو وظيفة أو هو اختصاص دستوري يجمع بين الحق والوظيفة ؟ .

اختلفت الآراء في هذا الشأن إلى ثلاثة :

١ - الانتخاب حق شخصي :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب حق شخصي وطبيعي لكل فرد في المجتمع بوصفه مواطناً ، ولجهد تتمتع بهذه الصفة .

وتستند هذه النظرية إلى مبدأ المساواة بين الأفراد في الحقوق المدنية والسياسية ، وإلى نظرية روسو في السيادة وأنها مجموع الإرادات الفردية التي تكون الإرادة العامة ، وهذه لا يمكن استخلاصها إلا باشتراك جميع المواطنين في التعبير عنها (١) .

وقد دافع « روسو » في كتاب (العقد الاجتماعي) عن هذه النظرية بقوله : « إن حق الانتخاب ... حق لا يمكن سحبه من المواطنين » (٢) .

ويرتب على اعتبار الانتخاب حقاً شخصياً أن لا يجوز للمشرع أن يحرم منه أحداً من المواطنين إلا بسبب عدم الأهلية أو عدم الصلاحية . وكذلك فإذا كان الانتخاب حقاً شخصياً فلصاحبه حرية استعماله ، فلا يمكن إلزامه باستعمال هذا الحق ، كما يجوز له التنازل عنه للغير .

وينتقد هذا الرأي بأن القول بأن الانتخاب حق شخصي مثل حق الملكية - مثلاً - يؤدي إلى اختلاف مضمونه من فرد إلى آخر تبعاً لإرادتهم . وهذا لا يمكن التسليم به في شأن حق الانتخاب ، كما أنه يتناقض مع الواقع إذ أن قانون الانتخاب ينظم الحقوق بطريقة تجعل هذه الحقوق واحدة بالنسبة للجميع ، ثم إن حق الانتخاب لا يمكن أن يكون محل اتفاق أو تعاقذ وبالتالي لا يصبح التصرف فيه أو الزول عنه مع أن مقتضى التسليم بأنه حق شخصي جواز كل ذلك .

وكذلك فإن الأخط بفقرة « الانتخاب حق شخصي » يؤدي إلى عدم إمكان تعديله أو المساس به إعمالاً لقاعدتي احترام الحقوق المكتسبة وعدم رجعية القوانين ، وهذا غير مقبول ، فالمشرع له الحق في التعديل والتغيير في المضمون وفي شروط الاستعمال حسب مقتضيات الصالح العام (٣) .

(١) د. ثروت بنوي - النظم السياسية ص ٢٢٢ .

(٢) د. محمود عيد : نظام الانتخاب في التشريع المصري والمقارن (١٩٤١) ص ١٥٢ .

(٣) د. ثروت بنوي - المرجع السابق - ص ٢٣٦ .

٢ - الانتخاب وظيفة اجتماعية :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الانتخاب وظيفة اجتماعية مقررة من أجل الصالح العام .

وتتفق هذه النظرية مع مبدأ (سيادة الأمة) الذى يقول أن السيادة ليست مقسمة بين مجموع المواطنين ، ولكنها كل لا يتجزأ ، صاحبها الأمة التى هى كائن قانونى متميز عن الأفراد المكونين له (١) .

ويرتب على هذه النظرية أنه يجوز للشارع أن يقيد الانتخاب فيحصره فى طائفة معينة بشروط معينة ، كما أن له أن يجبر الناخبين على ممارسة هذه الوظيفة ومن ثم يكون التصويت إجبارياً .

وينتقد هذه النظرية بأنه لو صح أن الانتخاب مجرد وظيفة اجتماعية لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين أو اشتراطه نصاباً مالياً فى الناخب (٢) .

٣ - الانتخاب اختصاص دستورى يجمع بين الحق والوظيفة :

وأمام هذه المؤاخذ الواردة على النظريتين السابقتين ذهب جانب من الفقه إلى أن الانتخاب وغيره من الحقوق الدستورية مجرد اختصاصات دستورية تجمع بين فكرة الحق وفكرة الوظيفة .

فالانتخاب ليس حقاً فردياً خالصاً كحق الملكية مثلاً - وذلك للاعتبارات السابقة - وهو كذلك ليس مجرد وظيفة اجتماعية خالصة كالوظائف الأخرى وإلا لما صح الاعتراض على المشرع عند تضييقه دائرة الناخبين .

فهو حق من نوع خاص ينظمه القانون ويقيده بشروط معينة ، ولكن يجب أن لا يتجاوز نطاق هذا التنظيم إلى المدى الذى يفقد الحق معناه وقيمته ، ويصبح السواد الأعظم محروماً منه .

ولا يرتضى البعض هذا رأى ، ويرون أن الانتخاب لا يمكن أن يجمع بين فكرتى الحق والوظيفة ، سواء قلنا فى وقت واحد أو على التوالى .

(١) د. ثروت بدوى - التنظيم السياسى - ص ٢٣٤ .

(٢) د. عياد خليل - المبادئ الدستورية العامة - ص ٢٢١ .

فالانتخاب عندهم سلطة قانونية مقررة لانتخاب لا لمصلحته الشخصية ولكن لمصلحة المجموع ، ويرون - أيضاً - أن الانتخاب لا يمكن أن يكون حقاً شخصياً ، لأنه لا يمكن أن يكون محلاً للتعاقد ، وكذلك من حق المشرع أن يعدل في حق الانتخاب في كل وقت . وفي معرض الرد على من يقول أن الانتخاب ينطوي على الحق الشخصي بدليل حماية القانون لهذا الحق عن طريق الدعوى القضائية يرد هؤلاء بأن الدعوى القضائية ليس مرتبطة حقاً بوجود الحق الشخصي ، فإن الشارع يقرها أيضاً لحماية المراكز الموضوعية أو العامة (١) .

المناقشة :

ومهما يكن الأمر فإننا لا نستطيع التسليم بأن الانتخاب مجرد سلطة قانونية ، أو وظيفة اجتماعية خالصة . كما يذهب إليه أصحاب المذهب الثاني . ولا زلنا نرى أن الانتخاب ينطوي على فكرة الحق الشخصي الصيق بالمواطن ، وهؤلاء المعارضون لم يستطيعوا نفي هذه الصفة وللك ، فالحق هو ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثالث في أن الانتخاب يجمع بين فكرتي الحق والوظيفة (أو السلطة القانونية) .

هل الخلاف في مسألة التكيف القانوني للانتخاب خلاف نظري ؟ :

يذهب البعض إلى أن الخلاف في مسألة تكيف الطبيعة القانونية ، للانتخاب تكون مشكلة سياسية وليست قانونية ، كما أنه خلاف نظري ليس له تأثير عملي ، أما أنها مشكلة سياسية فلأنه يتوقف حلها على ماهية وطبيعة القوى السياسية الموجودة في الدولة وحسب ما إذا كان الاتجاه الغالب في جانب الشعب أو في جانب طبقات معينة منه وليس بحسب مدى اقتناع أصحاب الشأن بنظرية قانونية دون أخرى .

وأما أنه خلاف نظري فلأنه لا يفيد كثيراً في معرفة الحل الواجب لمشكلة تحديد هيئة الناخبين ، وذلك لأن الأخط بنظرية الانتخاب حق

(١) د. ثروت بولس - المرجع السابق - ص ٢٢٨ حيث يمارض فكرة أن الانتخاب يجمع بين الحق والوظيفة .

شخصى غير حائل دون تقييد حق الانتخاب وتضييق دائرة أصحابه ، كما أنه على العكس ليس من اللازم أن تؤدي نظرية (الانتخاب وظيفة) إلى تقييد حق الاقتراح ، فليس ثمة ما يمنع المشرع من أن يوسع في هيئة الناخبين باسم المصلحة العامة ، فسواء أخذنا بهذه النظرية أو بتلك فالنتيجة العملية واحدة من حيث تحديد هيئة الناخبين (١) .

ولست من أنصار هذا الرأي ، فإن الأصل في النظريات أن تؤصل بنفس النظر عن الاعتبارات العملية فإن في تأصيل المبدأ ذاته وجوده خير دافع لتحرى الصواب والاقتراب منه والأخذ به ما أمكن .

ثم أن هذه الخلافية لها آثار عملية تظهر في عمل المشرع ، فإنه إذا أخذ بنظرية (الانتخاب وظيفة) مثلاً ، فلا بد له أن يراعى هذه الخلافية ووجود النظرية الأخرى ، وهذا يكون مصدر حيرة ودافع لأن يوسع من هيئة الناخبين ما أمكنه ذلك .

بعد هذه المقدمة نقدم البحث في هذا الفصل مبينين :

الأول : في مبدأ الاقتراح العام .

الثاني : في طرق الانتخاب .

(١) يلحظ إلى هذا الرأي ، الدكتور ثروت بدوي - المرجع السابق . ص ٢٢٥ .
وأيضاً : الدكتور فواد الطاهر : النظم السياسية والقانون الدستوري ، دار النهضة
العمانية ١٩٧٤ هـ ص ٣٩٣ .

المبحث الأول

مبدأ الاقتراع العام

ذكرنا أن الارتباط وثيق بين الديمقراطية ونظام الانتخاب ، إلا أن الانتخاب قد يكون عاماً وقد يكون مقيداً .

والانتخاب العام هو الذى يحقق الديمقراطية ، والنظام السيمى لا يكون ديمقراطياً إلا حيث يأخذ بالانتخاب العام وسيلة لاختيار السلطات العامة .

وهذا الانتخاب العام هو ما يعرف بمبدأ الاقتراع العام ، حيث يتقرر فيه إعطاء كل مواطن بلغ سن الرشد السيمى صوت انتخابى واحد بدون شروط تتعلق بالأصل أو الثروة أو الكفاءة والتعليم .

ويصبح الانتخاب مقيداً إذا تضمن أحد هذه الشروط ، وهذا محل اتفاق من قبل معظم الباحثين المعاصرين .

وهناك (شرط الجنس) الذى لا يزال موضع خلاف ، إلا أن الاتجاه الفقهى والعمل يترجح لصالح المرأة التى أثبتت جدارتها وحققها فى الانتخاب . وهو الاتجاه الذى يتفق مع المبدأ الديمقراطى إذ كيف يكون الانتخاب عاماً والمرأة نصف المجتمع محرومة من ممارسته ؟ .

ولهذا أصبح من الممكن أن نضيف إلى ما سبق :
أن الانتخاب إنما يكون عاماً إذا لم يتضمن شروطاً تتعلق بالأصل أو الثروة أو الكفاءة أو الجنس .

على أنه ليس معنى كون الانتخاب عاماً أن يكون حقاً مقررراً لجميع أفراد الأمة ، فهناك شروط معينة يتطلب فى الفرد حتى يكون له حق الانتخاب ، وهذه الشروط لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام .
وفى إالى تفصيل ما سبق :

المطلب الأول

الشروط التي تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام

أولاً : شرط النصاب المالى :

كانت غالبية اللساتير تشترط ، وحتى عهد قريب ، فى الانتخاب أن يكون مالكاً للدخل معين أو عقار أو يكون ممن يدفعون ضريبة معينة . وقد حاول أنصار هذا الشرط تبرير ذلك بالآتى :

١ - أن المواطن المعدم لا يهتم عادة بالشئون العامة كما أنه يسهل التأثير عليه ، وشراء صوته ، فضلاً عن أنه يميل - عادة - إلى النظريات الاجتماعية المتطرفة .

٢ - أن الأغنياء هم الذين يتحملون تكاليف النفقات العامة ، ويدفعون الضرائب ، فهم أصحاب المصالح الحقيقية ، فمن العدالة أن يكون الحكم بيدهم مصداقاً لقاعدة (حيث توجد المسؤولية تكون السلطة) .

٣ - أن الثروة تمكن صاحبها من الحصول على التعليم اللازم لفهم الأمور العامة والمشاركة فى الحياة السياسية ، فالثروة - إذن - قرينة على الكفاءة والمعرفة والقدرة .

٤ - هذا الشرط يطهر الناخبين من السوق والفوضى ومن الفئات التي لا يعنىها شيء فى الدولة .

ولكن هذه الحجج لم تقو على الصمود أمام تيار الديمقراطية الجارف ، وقوة مطالبة الأفراد بالحقوق الانتخابية ، فأخذت الدول توسع فى هيئة الناخبين تدريجياً ، حتى أصبح الانتخاب (عاماً) فى معظم الدول . وقد ثبت أن هذا الشرط أدى إلى إفساد نتيجة الانتخاب لقلة عدد الناخبين

وسهولة التأثير عليهم سواء بالترغيب أو الرشوة أو التهديد (١) .

ثانياً : شرط الكتابة العملية :

وللكتابة صور عديدة ، منها أن يكون التخب ملماً بالقراءة والكتابة أو أن يكون حاصلًا على مؤهل علمي معين .

ولا يزال لهذا الشرط من يدافع عنه ، ويدعو إلى حرمان الأميين من ممارسة حق الانتخاب (١) .

وهؤلاء يستنون إلى الآتي :

١ - الأميون غير مؤهلين لتفهم شئون الحكم ، ومن ثم يكون ضررهم أكبر من نفعهم .

٢ - الأمي يبدل بصوته شفهيًا ، وفي هذا إهدار لسرية التصويت ، ومن ثم يفقد الانتخاب حريته .

٣ - الأمي شديد التأثير بالمؤثرات الانتخابية - رغبة أو رهبة - من قبل رجال الإدارة والأحزاب السياسية ، فلذلك فمن السهولة خداعه وتغويته .

٤ - ثبت أن عدم حرمان الأميين من الانتخاب قد أدى إلى إحجام الكثير من المتعلمين من الإدلاء بأصواتهم (٢) .

الخلاصة :

غير أن أنصار إعطاء حق الانتخاب للأميين يناقشون ما سبق بالآتي :

١ - أن المقصود بالحق الانتخابي إنما هو إعطاء الناخب صوته في تأييد اتجاه أو آخر أو مرشح أو آخر ، وفقاً لما يراه ، ووفقاً لتقديره للمصلحة العامة .

(١) د. إبراهيم درويش : علم السياسة : (دار النهضة العربية ١٩٧٥) ص ٤١٢ .

(٢) راجع في هذه المسألة :

د. إبراهيم درويش : المرجع السابق - ص ٤١٢ .

د. عبود حلي - المبادئ الدستورية العامة - ص ٢٨٦ .

ومثل هذا يتلنى للأى وقادر عليه لأنه لا يحتاج إلى أكثر من الإدراك العادى للمسائل العامة ، وتقوم الأحزاب ووسائل الإعلام وغيرها بإبصال هذا الإدراك الجماهير (١) .

كما أنه ليس من المؤكد أن من يعرف القراءة والكتابة أقدر من الأى على معرفة أحوال البلاد السياسية وأقدر منه على تقدير المرشحين (٢) .

بل إن للتجارب دلت على أن العلم الناقص مفسدة وعلى أن ضرره أعظم ، كما دلت على أن الشخص الذى وجد على الفطرة يكون أصح من غيره فى كثير من المواضع فى الحكم على الأمور حكماً صحيحاً (٣) .

٢ - أن الإلمام بالقراءة والكتابة ، لم يعد الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأحوال السياسية ، فهناك الإذاعة والسينما وغيرها ، وقد رفا من المستوى الثقافى والفكرى والوعى السياسى لدى الناخب (٤) .

٣ - أن اشتراك الأميين فى الانتخاب ، يعد بمثابة ملزمة للتربية السياسية ، ويبعث فى المواطنين روح الاهتمام بالشئون العامة ، ويزيد من شعور الفرد بكرامته (٥) .

٤ - لو افترضنا جدلاً أن التعليم شرط ضرورى لتحقيق الوعى السياسى ، فإن مسؤولية عدم التعليم إنما تقع على الدولة الملتزمة بتوفيره للأفراد ، وليس ينبغى أن يحاسب الأميون على تقصير ليس لهم يد فيه (٦) .

٥ - ليس من المؤكد أن الأى أكثر استجابة من المتعلم إلى المؤثرات

(١) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤١٢ .

(٢) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٣٧٦ .

(٣) الأستاذ يوسف الجندى فى مجلس النواب المصرى (٢ يوليو ١٩٢٤) نقلاً عن

د. محمود حيد - نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ص ١٠٠ .

(٤) د. عصمت سيف الدولة : النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية (التألمة الثقافية

المرية ١٩٧٦) ص ١٦١ .

(٥) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٢٨٧ .

(٦) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤١٣ .

الانتخابية ذلك لأن الأمر ليس مرده إلى التعلم ، وإنما إلى التكوين الاجتماعي لشخصية الفرد .

ومن المشاهد أن اعتبارات معينة كالاختبارات الدينية مثلاً يمكن أن تكون ذات تأثير بعيد في تقوية وعي الناخب الأمي ، بحيث أنه يرفض الانقياد للمؤثرات المختلفة .

وعلى العكس من ذلك فقد يكون التعلم باحثاً في تهيئة الفرد لقبول المؤثرات ، وتبرير استجابته لها بمختلف الوسائل وأوجه التكيف (١) .

٦ - الانتخاب ، يتضمن في جانب منه ، فكرة الحق للصديق بالإنسان ، ولذلك لا يملك المشرع أن يحرم أحداً منه إلا عديمي الأهلية ومن في حكمهم .

٧ - يقضى مبدأ سيادة الأمة أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، وأن يكون الحكم للأغلبية لا الأقلية ، فإذا حرم الأميون ، وهم أغلبية ، من ممارسة حقهم الانتخابي ، فلن في ذلك إهدار للمبدأ الديمقراطي نفسه . وكذلك لمبدأ المساواة بين المواطنين .

٨ - لا يستغنى المطلق الديمقراطي أن يقرر (المتعلمون) وهم أقلية ، حرمان (الأكثرية الأمية) حق الانتخاب ، بدعوى عدم الأهلية ، خاصة وأن هذا الحرمان يتعلق بحق أساسي في النظام الديمقراطي . وأمام هذه الحجج ، لجأ البعض إلى التوفيق بين الرأيين ، فنادوا - وقد أخذت بعض الدساتير بذلك - بإعطاء المتعلم صوتاً إضافياً ، أو اشتراط سن أعلى في الناخب الأمي ، أو جعل الانتخاب على درجتين بحيث يشترط في ناخب الدرجة الثانية شروطاً تتعلق بالكفاءة العلمية . ولكن كل صور التفرقة هذه مرفوض عندنا لما سبق ولناقته للمبدأ الديمقراطي وللمبدأ المساواة ولأنه يؤدي إلى إهدار إرادة الأغلبية .

(١) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤١٣ .

ثالثاً : شرط الجنس :

درج الباحثون على إيراد هذا الشرط ضمن الشروط التي لا تتناقى مع مبدأ الاقتراع العام ، ولكننا نرى أن حرمان النساء من حق الانتخاب يتعارض مع مبدأ الاقتراع العام ، ولذلك كان من المناسب إيرادها ضمن الشروط التي تتناقى مع المبدأ .

وهذا الشرط كان ولا يزال محل خلاف إلا أن التطور الحديث يتجه لصالح المرأة .

وفيما يلي حجج أنصار إعطاء هذا الحق للمرأة والمعارضين لذلك .

حجج المعارضين ومناقشتها :

١ - الرجل أقوى من المرأة جسدياً وعقلياً ، وطبيعة تكوينه يجعله أقلر على مباشرة الشؤون العامة من المرأة (١) . ولكن هذه دعوى ثبت زيفها ، بل الثابت علمياً أن المرأة أكثر صبراً وأقوى جسماً ، وأن المستوى العقلي لا علاقة له باختلاف الجنس ، فضلاً عن أن الانتخاب لا يتطلب قوة جسيانية (٢) .

وحق على فرض التسليم بجدلا بهذه القروق فإن هذا لا يكفي لحرمان المرأة من حق الانتخاب وإلا فلماذا يتمتع الرجال جميعاً بحق الانتخاب رغم تفاوتهم الشديد من حيث الاعتبارات الفكرية والجسديّة (٣) .

٢ - التقسيم الخالد للوظائف والعمل بين الرجل والمرأة يجعلها تختص بوظائف المنزل ورعاية الأطفال ويعمل الرجل يختص بالوظائف العامة فخير للمرأة أن تنهى لها حياة زوجية هادئة وأن تسهل لغير

(١) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٣٩١ .

د. مكيان خليل - المرجع السابق - ص ٢٢٥ .

(٢) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٣٩١ .

(٣) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤١٥ .

المتزوجة وسائل العيش من أن ترهقها بأعمال قاسية قد تنوء بحملها وقد لا تتفق مع طبيعتها (١) .

ويرد على ذلك أن حق الانتخاب الذى يمارس مرة كل عدة سنوات لن يترتب عليه ترك وظيفتها الأصلية فى التربية (٢) . يضاف إلى ذلك أن المرأة الآن تلعب دوراً هاماً ، ويزداد أهمية يوماً بعد يوم ، فى المجال الاجتماعى والمجال الاقتصادى ، بل وفى المجال السياسى . ومن المشاهد اليوم أن النساء يمارسن الكثير الغالب من المهن التى كانت احتكاراً للرجال فى الماضى . بل إن المرأة تقوم بنور فعال فى مجال الحرب والقتال وفى أعمال الشرطة والمستشفيات (٣) وقد أثبتت المرأة فى كل ميادين الأعمال مقلدة وجسارة لا تلحان مجالاً للقول بأن ميدانها ينحصر فى البيت (٤) . وهكذا فالتأثير علمياً أن كل لإنسان - رجلاً كان أو امرأة - ينجح بمقدار ما تأهل له .

٣ - لا يتلاءم منع المرأة حق الانتخاب مع التقاليد الشرقية (٥) . وهو ليس حجة إذا كانت التقاليد نفسها فى حاجة إلى تغيير وإذا كان قد ثبت فائدة اشتراك النساء فى الانتخاب .

٤ - أن الاعتراف للمرأة بحق الانتخاب ، قد يخلق أسباب النزاع والخلاف داخل الأسرة ويؤدى إلى تفككها ويضعف الأمة نفسها (٦) . ويرد على ذلك بأن فى الأمر مبالغة ، فيقول للعائلة ووجهتها فى استعمال حق الانتخاب تكون عادة موحدة ، نظراً لوحدة أو تقارب الثقافة والتربية والمصالح لدى أعضائها (٧) .

(١) د. حنان خليل - المبادئ الدستورية العامة - ص ٢٣٨ .

(٢) د. محمود طس - المرجع السابق - ص ٣٩١ .

(٣) د. ثروت بدرى - النظم السياسية - ص ٢٤٨ .

(٤) د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى - المدخل فى علم السياسة (١٩٧٦) ص ٢٥٧ .

(٥) د. محمود طس - المرجع السابق - ص ٣٩٢ .

(٦) د. ثروت بدرى : النظم السياسية - ص ٢٤٨ .

(٧) د. حنان خليل - المرجع السابق - ص ٢٤١ .

بضلاف إلى ذلك. بأن المنزل الواحد قد يكون فيه أفراد من أحزاب سياسية مختلفة ولم آراء مختلفة ، ومع ذلك فلا يحدث النزاع المزعوم بين الأنثوة أو بين أفراد العائلة ، وعلى العكس نجد أن أثر المرأة ونفوذها على الرجل سوف يجعله مستمراً على إنحلاصه لرأيه فلا يغيره تحت أى تأثير آخر (١) .

ثم إن الانتخاب لا يستعمل إلا مرة كل عدة سنوات مما لا يدع مجالاً للخلافات إلا على المدى البعيد إذا حدث ، ثم أنه خلاف كائى خلاف آخر فى محيط العائلة ولن يكون علاجه بالمنع .

٥ - ليس من العادلة اشراك النساء فى الانتخاب ، طالما لا يؤدىن ضريبة الدم ، أى الخدمة العسكرية .

ويرد على ذلك بأن النساء يدفعن الضرائب كالرجال ، ولذا يجب الاحتراف للمرأة مثل الرجل بقاعدة أن من يدفع الضرائب يجب أن يشترك فى البرلمان الذى يفرض هذه الضرائب (٢) .

ثم إن المرأة اشتركت فى الحربين العالميتين فى دفع ضريبة الدم سواء فى الميادين أو فى المدن (٣) . وكذلك فهى تشترك فعلياً فى الحرب وقت الحاجة ، وأخيراً فليس حتى الانتخاب متوقف على أداء الخدمة العسكرية إذ لا تلازم بينهما .

٦ - يؤدى إعطاء حق الانتخاب للنساء إلى أن تكون مقاليد الأمور يدين ونخاصة ومن الأغلبية العظمى ، وفى ذلك قلب للأوضاع وفتح مجال فى إدارة الشؤون العامة للمواطنين والأهواء (٤) . وهذا غير صحيح ، فاللؤل المتقدمة وغيرها أعطت هذا الحق للنساء من زمن طويل ولا يزال الرجل هو الذى يبدع مقاليد السلطة فى كل مكان .

(١) د. عبد المنبى رجب : المثل الديموقراطية والنظام الانتخابى فى مصر (دار الفكر الحديث

١٩٥٢) ص ١٧٣ .

(٢) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٣٩٢ .

(٣) د. بطرس بطرس غالى - المرجع السابق - ص ٢٥٧ .

(٤) د. محمود عبد - المرجع السابق - ص ٧٤ .

أما أنصاع إعطاء هذا الحق للنساء فيضيقون الآتي :

١ - منطق الديمقراطية يحتم الاعتراف للنساء بهذا الحق . وقد يصل عدد النساء إلى نصف عدد المجتمع أو أكثر في بعض البلاد ، فأى ديمقراطية تلك التي تحرم نصف المجتمع من حقه ؟ . فالعدالة والمنطق يقضيان بإعطاء المرأة هذا الحق .

٢ - للمرأة حقوق ومصالح يجب أن تمكن من الدفاع عنها (١) .

٣ - من المصلحة العامة أن تشترك المرأة في الانتخابات حتى تكون الانتخابات مرآة صادقة للرأى العام (٢) .

٤ - وجود المرأة يهذب الوسط الانتخابي ويرفع مستواه (٣) ، وقد لوحظ فعلاً أن اشتراك المرأة في الانتخابات قد قلل من المشاجرات (٤) . وقد ثبت من تجربة (ولاية ويومنغ) أول دولة اعترفت للنساء بحق الانتخاب . أن أثر النساء كان طيباً في كثير من المجالات خاصة في مجال التشريع الاجتماعي ، ولذلك أرسل برلمانها إلى البرلمانات المختلفة في دول العالم ، بدعوها إلى الاعتراف لمن يحق الانتخاب وبين لها ما أثبتته المرأة من معونة صادقة في محاربة الجريمة والقضاء على الفساد والفاقة (٥) .

وقد أدى دخول المرأة الميدان السياسى إلى تحسين الشرائع من الناحية الاجتماعية وبخاصة فيما يتصل بالمسائل الأدبية والإنسانية وتشغيل الأطفال والنساء والمسائل الصحية والأخلاقية ومحاربة المسكرات وإعانة العجزة وغير ذلك (٦) .

٥ - ممارسة الحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب مفيد للمرأة نفسها . لهذا كله فقد اتجه التشريع في معظم الدول إلى منح النساء حق الانتخاب..

-
- (١) د. ثروت بدوى - المرجع السابق - ص ٢٤٩ .
 - (٢) د. ثروت بدوى - المرجع السابق - ص ٢٤٨ .
 - (٣) د. ميثان خليل - المرجع السابق - ص ٢٤١ .
 - (٤) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٣٩٢ .
 - (٥) د. ثروت بدوى - المرجع السابق - ص ٢٤٩ .
 - (٦) د. ميثان خليل - المرجع السابق - ص ٢٤١ .

المطلب الثاني

الشروط التي لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام

١ - السن :

ونرى أن يكون من الرشد السيامى متناسباً مع سن الرشد المدني ، حتى نستفيد من روح الشباب في التغير والتجديد .

وترفع بعض النظم من سن الرشد السيامى وتتعلل بمجيج متعددة وذلك يناوئ الديمقراطية الصحيحة إذ يضيق من عدد الناخبين .

٢ - الصلاحية العقلية :

فيحرم المجانين والمصابين بأمراض عقلية من حق الانتخاب ، ويلاحظ أن يكون القضاء هو الذى يحدد هذا الأمر . والحرمان هنا مؤقت بوجود هذا الطارئ .

٣ - الصلاحية الأدبية (الاعيار) :

فيشترط أن لا يكون الناخب قد صدر ضده حكم يتعلق بكرامته أو شرفه .

والانجاء الديمقراطي لا يميل إلى العقالة والإسراف في حرمان مرتكبي الجرائم من حق الانتخاب .

والفهوم أن الجرائم السياسية لا يشملها هذا الحكم .

٤ - الجنسية :

فحق الانتخاب مقصور على الوطنيين وحدهم ، وحتى الوطنيين بالجنس لا يعطون هذا الحق إلا بعد مدة معينة لا تقل عن خمس سنوات يختبر فيها ولاهم .

المبحث الثاني

طرق الانتخاب

للا انتخاب عدة طرق أو صور تختلف باختلاف ظروف كل دولة
وتختلف باختلاف الغرض من الانتخاب .

وتسيلا للبحث يقسم كل صورة إلى مبحث مستقل مع أن هذه الصور
قد تتداخل فيما بينها .

ونعرض فيما يلي طرق الانتخاب مع تقييم كل طريقة .

المطلب الأول

الانتخاب المباشر وغير المباشر

يكون الانتخاب مباشراً إذا قام الناخبون باختيار النواب مباشرة ،
بدون وساطة ، ويسمى أيضاً الانتخاب على درجة واحدة .

ويكون الانتخاب غير مباشر إذا قاموا باختيار مندوبين ثم يقوم
المندوبون باختيار النواب .

والانتخاب غير المباشر يكون على درجتين فأكثر .

ولا شك أن الانتخاب المباشر هو الأقرب إلى الديمقراطية إلا أن الذين
يأخذون بالانتخاب غير المباشر يتعللون بالآتي :

١ - يقلل الانتخاب غير المباشر من مضار الاقتراع العام ، إذ
يجعل الانتخاب محصوراً في أيدي طائفة من الأكفاء العارفين بالمسائل العامة
والمقربين للمهمة الموكولة إليهم .

وهذا غير صحيح ، فقد أثبت العمل أن المجالس المنتخبة على درجتين
ليست أكثر كفاءة واعتدالاً من تلك المنتخبة بالطريق المباشر (١) .

وأثبتت التجربة أن الانتخاب على درجتين كثيراً ما يكون صورياً
فترئيس جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية ينتخب على درجتين ولكن
قد تحول هذا الانتخاب في الواقع إلى شبه انتخاب على درجة واحدة ،
لأن ناخبي أول درجة لا ينتخبون من أول الأمر إلا المندوبين الذين ينتمون
إلى حزب المرشح الذي يرغب الناخب الأول في فوزه بالرياسة (٢) .

(١) د. عسود حلي - المرجع السابق - ص ٤١٢ ..

(٢) د. عثمان خليل - المرجع السابق - ص ٢٤٨ .

٢ - أن قلة عدد المتنويين تجعلهم أكثر شعوراً بالمسؤولية وبخاصة إذا اشترطت في المتنوب شروط خاصة .

ويرد على ذلك : أن قلة عدد المتنويين تؤدي إلى سهولة التأثير عليهم من الأحزاب والضغط عليهم من الإدارة بطرق شتى (١) .

بالإضافة إلى أن هؤلاء المتنويين مقيدون باختيار المرشحين الذين يرغب فيهم ناخبو الدرجة الأولى (٢) . فلا فائدة عملية في ذلك .

وبالعكس حينما يكون عدد الناخبين كبيراً فإنه تصعب رشوتهم ، وتعجز الحكومة عن استخدام وسائل العنف والإكراه ، خاصة إذا كانوا على درجة معقولة من الثقافة والوعي (٣) .

٣ - قيل أيضاً أن الانتخاب غير المباشر ضرورة في البلاد المتأخرة ثقافياً واجتماعياً .

ويرد على ذلك بأن العكس هو الصحيح ، فالانتخاب المباشر بالنسبة لهذه البلاد يضاعف اهتمام الناخب بالانتخاب والمسائل العامة ، وهو الوسيلة الفعالة لتربية الشعب التربية السياسية الصحيحة ، أما الانتخاب غير المباشر فيضعف اهتمام المواطنين بهذه المسائل ، وذلك لضآلة الدور الذي يقومون به (٤) ، ولكنه لا يستوى عند الشعب أن يختار من يحكمه بنفسه ، أو أن يقتصر دوره على اختيار مندوبيه الذين يتولون الاختيار بدلاً منه (٥) .

ولهذه الاعتبارات فقد اتجهت معظم الدول الحديثة إلى نظام الانتخاب المباشر ، وهو النظام الذي يحتمه مبدأ الاقتراع العام الذي أصبح أساساً من أسس النظم السياسية الحديثة .

(١) د. محمود حلمي - المرجع - السابق - ص ٤٠٢ .

(٢) د. ثروت بولس - المرجع السابق - ص ٢٦٣ .

(٣) د. ثروت بولس - المرجع السابق - ص ٢٦٥ .

(٤) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٤٠٢ .

(٥) د. ثروت بولس - المرجع السابق - ص ٢٦٣ .

ومن ثم لم يبق مستساعاً أن يستخلم أسلوب الانتخاب على درجتين للحد من آثار مبدأ الاقتراع العام . ولم يبق لأسلوب الانتخاب غير المباشر من تطبيقات إلا في حالة وجود مجلسين نيابيين ، يختار أحدهما على أساس الانتخاب غير المباشر ، إما لكون هذا المجلس يمثل الولايات (في الاتحاد الفدرالي) وإما لإيجاد نوع من الاختلاف في كيفية تشكيل المجلسين^(١) .

وأخيراً فنحن نتفق مع الدكتور عثمان خليل في قوله : « أننا لا نرحب كثيراً - في نظام ديمقراطي يقوم أساساً على الكثرة العددية - بما يلاحظ أحياناً من تجسيم قصور عامة الشعب ومغالاة في إظهار عدم كفايته . فقد لاحظنا أن من غير المتعلمين من قد يكونون أكثر ثقافة سياسية وأدري بأحداث الحياة العامة وتتبع أخبارها من بعض المتعلمين ، ثم إن تجسيم الطعن في كفاية الشعوب هو عادة حجة من لم يستطع الحصول على ثقته . لذلك كان من الخطأ المغالاة في الحكم على العامة ، وكان من الواجب إذا أريد حقاً إصلاح النظام النيابي أن يصلح خلق الخاصة أيضاً ويعمل كذلك على رفع مستوى المجالس النيابية نفسها بمختلف الطرق الممكنة^(٢) » .

(١) د. ثروت بدون - المرجع السابق - ص ٢٦٥ .

(٢) د. عثمان خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٠ .

المطلب الثاني

الانتخاب الفردي والانتخابات بالقائمة

يختلف الانتخاب الفردي عن الانتخاب بالقائمة في الآتي :

١ - في الانتخاب الفردي تقسم الدولة إلى دوائر انتخابية صغيرة يمثل كل منها نائب واحد .

أما في الانتخاب بالقائمة فتقسم الدولة إلى دوائر كبيرة يمثل كل دائرة عدد معين من الناخبين .

٢ - في الانتخاب الفردي يعطى الناخب صوته إلى مرشح واحد ، أما في القائمة فيعطى صوته لعدد معين من المرشحين أو نختار قائمة من عدة قوائم .

٣ - الانتخاب بالقائمة هو وحده الذى يتلاءم مع نظام التمثيل النسبي الذى يكفل التمثيل المتوازن للأقليات السياسية .

الفرع الأول

مزايا وعيوب الانتخاب الفردي

أولاً - مزايا الانتخاب الفردي :

وهذه تتمثل في الآتي :

١ - نتيجة لصغر الدائرة الانتخابية ، فإن الناخب يستطيع أن يعرف المرشح الذى سيختاره معرفة شخصية ، ومن ثم يستطيع أن يكون حكماً سليماً في المرشح الذى سيختاره .

ولكن أنصار الانتخاب بالقائمة يرون في هذه المزية مأخذاً ، لأن المقروض أن يكون الاختيار قائماً على أساس المفاضلة بين البرامج والأفكار والمبادئ لا بين الأشخاص ومقدار صلة الناخب بهم وبما يقدمونه من خدمات شخصية ، إذ أن النائب في هذه الحالة يصبح أسير الدائرة الانتخابية ويكرس وقته وجهده لخدمتها على حساب المصلحة العامة للبلاد (١) .

ويناقش هذا ، بأن في إطلاق هذا القول مغالاة ، فليس من اللازم أن يكون الاختيار في الانتخاب الفردي أساسه المفاضلة بين الأشخاص فما الأشخاص إلا رموز لمبادئ معينة ، ويمثلون أحزاباً معينة ، فالمفاضلة هنا - في الحقيقة - شأنها شأن الانتخاب بالقائمة مفاضلة بين الأحزاب .

على أنه لا شك أن العلاقات الشخصية يخفف أثرها كلما اتسعت الدائرة الانتخابية (٢) . وكذلك من المغالاة القول بأن النائب في الانتخاب سيكون أسير دائرته ويهمل شئون ومصلحة الدولة العليا ، فالتطور الحديث قد جعل للنائب - سواء في الانتخاب الفردي أو القائمة - يخضع لتوجيهات الحزب ، ومن ثم فهو يمثل مبادئ وطنية عامة لا مصالح فردية أو محلية (٣) .

يضاف إلى ذلك أن مصالح الدائرة في الدول الديمقراطية تقع تحت اختصاص المجالس المحلية وحتى إذا افترضنا أن النائب يهتم بمصالح دائرته ، فدائرته هذه جزء من الوطن الكبير ، وهي في حاجة إلى من يراعها ويهتم بمشاكلها (٤) .

٢ - الانتخاب الفردي يتميز بالسهولة والبساطة .

ويرد على ذلك بأن السهولة والبساطة أمر نسبي .

٣ - يتيح الانتخاب الفردي للأفليات السياسية أن تجد من يمثلها فصغر الدائرة الانتخابية ييسر إحتمال أن تكون هذه الأقلية أغلبية في دائرة ما ،

(١) د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٦٧ .

(٢) د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٧٠ .

(٣) د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٧٠ .

(٤) د. بطرس بطرس غالي ، د. محمود خيرى عيسى - المدخل في علم السياسة - ص ٢٠٨ .

فهنا ينجح ممثلها ، أما إذا كان الانتخاب بالقائمة فإن أثر هذه الأقلية يخفى
لاتساع الدائرة وطغيان الأغلبية عليها (١) .

ويرد على ذلك بأن الانتخاب بالقائمة إذا اقترن بنظام التمثيل النسبي
يتيح تمثيلاً أفضل للأقليات .

ثانياً - عيوب الانتخاب الفردي :

أما عن الانتقادات الموجهة إلى نظام الانتخاب الفردي فتتلخص في
الآتي :

١ - الانتخاب الفردي يسهل الرشوة الانتخابية ، ويسهل على الإدارة
التدخل في الانتخاب وممارسة الضغط لمصلحة مرشح معين ، وذلك لصغر
الدائرة الانتخابية وقلة عدد الناخبين وخاصة وأنهم ينتخبون مرشحاً
واحداً ، أما في الانتخاب بالقائمة حيث أعداد الناخبين كبيرة وعدد
المرشحين أكثر من واحد ، فإن تأثير الرشوة وإمكانية الضغط الإداري
يكونان أقل فاعلية ، فمن السهل تسميم كوبة ماء ، ولكن من الصعب
تسميم نهر بأكمله (٢) .

والرد على ذلك بأن تأثير الضغط الإداري يكون ضعيفاً في بلد ارتفع
فيها الوعي السياسي وقويت فيها الأحزاب التي ستقف مع مرشحها وتسانده
فضلاً عن إمكانية فضح وكشف أساليب الضغط أمام الرأي العام .

وأما حيث لم يرتفع فيها الوعي فيستوى أن يكون الانتخاب فردياً
أم بالقائمة لأن الحكومة التي ترغب في محاربة حزب معين ستلجأ إلى
محاربته في جميع الدوائر ، وسواء كبرت هذه الدوائر أم صغرت فإن
النتيجة واحدة .

وأما عن إمكانية الرشوة فقائمة أيضاً في النظامين ، إذ أنها ستكون رشوة
للأحزاب عن طريق الدعاية وتقديم الهبات لها في نظام الانتخاب بالقائمة (٣) .

(١) د. مهنا خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٣ .

(٢) د. مهنا خليل - المرجع السابق - ص ٢٥١ .

(٣) د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٦٩ .

على أنه مع كل ذلك فلا شك أن إمكانية الرشوة والضغط ستكون أصعب في نظام الانتخاب بالقائمة . والعبرة في النهاية متوقفة على مقدار بقظة الرأي العام ،

٢ - يقيد الانتخاب الفردي من حرية النائب ، إذ يجعله أسير دائرته الانتخابية ، وقد يؤدي به الأمر إلى تقديم المصالح المحلية على المصالح القومية .

وقد ناقشنا هذا الأمر فلا نعيده .

٣ - يؤدي الانتخاب الفردي إلى ضعف مستوى الكفايات في المجالس وتدهورها ، لأنه كلما صغرت الدائرة الانتخابية كلما قلت الكفايات البارزة فيها (١) .

وهذا غير صحيح ، فالواقع أن معظم الدول الآن لا تحتم أن يكون المرشح من أهل الدائرة ، وإنما يصح لأي مرشح أن يتقدم بترشيح نفسه لأي دائرة انتخابية ، وإن كان الغالب أن كل دائرة تفضل أن تختار أحد أبنائها . ولكن الثابت أيضاً أن الدائرة كثيراً ما تفضل اختيار نائب ليس من أبنائها لكفائته وجدلته .

والديمقراطيات الحديثة الآن تميل إلى اختيار المرشح الأفضل أياً كان مولده أو مقر عمله والعبرة بالنهاية بانتشار التعليم وارتفاع مستوى الوعي (٢) .

٤ - يؤدي الانتخاب الفردي إلى تمزيق الدوائر الانتخابية من حين لآخر ، حتى يتناسب عدد نواب الدائرة مع تعداد السكان ، أما في الانتخاب بالقائمة فيمكن أن يزداد عدد نواب الدائرة أو ينقص عددهم حسب اختلاف التعداد دون تعديل في حدود الدوائر الانتخابية (٣) .

ويجاء عن هذا بأنه لا ضرر في ذلك ما دام التعديل يتم بطريقة قانونية صحيحة ، خاصة وأنه لن يحصل إلا على فترات طويلة .

(١) د. حنان خليل - المرجع السابق - ص ٢٥١ .

(٢) د. بطرس بطرس غالي - د. محمود خيرى عيسى - المرجع السابق - ص ٢٥٨ .

(٣) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٤٥٥ .

الفرع الثاني مزايا وعيوب الانتخاب بالقائمة

أولاً - عيوب الانتخاب بالقائمة :

وهذه العيوب هي :

١ - الانتخاب بالقائمة يحد من حرية الناخب في الاختيار نتيجة أن الأحزاب تقدم قوائم بأسماء مرشحين وتضع على رأس القائمة أسماء بارزاً ، والناخب يضطر إلى أن يصوت على القائمة . وقد يجهل بعض أشخاصها وهذا يجعل التمثيل غير صحيح (١) .

ويرد هؤلاء بأن ذلك لا يضر ما دامت المناظرة بين المبادئ وليست بين الأشخاص ، فيكتفي أن يعرف مبادئ الحزب الذي سيصوت عليه ، وعدم معرفته ببعض المرشحين لن يؤثر في الاختيار .

فضلاً عن أن ذلك يجعل الناخب غير أسير لدائرته الانتخابية (٢) .

٢ - النائب في ظل الانتخاب بالقائمة لا يستطيع أن يلم بمشاكل واحتياجات دائرته الكبيرة ، بعكس النائب في الانتخاب الفردي الذي يكون أقدر على ذلك نتيجة صغر الدائرة .

وقد سبق مناقشة هذه المسألة حيث ذكرنا أن النائب يمثل الأمة كلها ، وأن المشاكل المحلية تكون من اختصاص المجالس المحلية التي تتولى حلها وتزود النائب بالمعلومات اللازمة .

(١) من مقال بنون « لا : للانتخابات بالقائمة » للاستاذ حسن حافظ . الأهرام ١٩٧٦-٤-٢٠ .

(٢) من مقال بنون « نعم : للانتخابات بالقائمة » للدكتور إبراهيم حل صالح . الأهرام ١٩٧٦-٤-٢٠ .

٣ - قد يؤدي إلى عدم المساواة بين الناخبين في الدوائر في الأصوات نتيجة لزيادة أو نقص عدد الأشخاص المطلوب انتخابهم ، وبذلك يكون الناخبون غير متساوين في الاقتراع .

ولكن هذا عيب لا يتعلق بطريقة الانتخاب بالقائمة ، وإنما يرجع إلى عدم المساواة في توزيع الدوائر الانتخابية (١) .

٤ - يستلزم درجة معينة من النضج والثقافة في الناخبين ، أقلها الإلمام بالقراءة والكتابة ، وذلك حتى يستطيع الناخب التفضيل بين المرشحين المدرجين بالقوائم في الدوائر الانتخابية الواسعة النطاق (٢) .

وعلاج ذلك إنما يتم بنشر التعليم ومكافحة الأمية وإطلاق خريات الأحزاب ووسائل الإعلام في التثقيف والتنوير . فهو عيب لا يتعلق بطريقة الانتخاب بالقائمة . ثم إن التصويت هنا لن يتجاوز الإدراك العادي للناخب وهذا ميسور له .

٥ - يورد مبدأ الانتخاب بالقائمة قيداً خطيراً لم يفرضه الدستور على حق الترشيح لعضوية المجلس النيابي . إذ يلزم لممارسة هذا الحق إدراج اسم المرشح في أحد قوائم التنظيمات السياسية ، وهذا يتناقض مع مبدأ مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات (٣) .

والواقع أن النظام الديمقراطي قائم على الارتباط الحزبي وذلك من أجل إيجاد معارضة قوية . وسواء كان الانتخاب فردياً أم بالقائمة فإن المرشح - في البلاد التي تتمتع بأحزاب قوية - لا بد له من الارتباط بحزب معين لضمان فوزه ، فالارتباط بحزب معين هو السائد فعلاً في جميع الأنظمة الانتخابية وإن لم يشترطه الدستور .

وأما نجاح المرشح المستقل فذلك يرتبط بالبلاد التي لا يزال النظام العشائري يلعب فيها دوراً كبيراً ولم تتطور فيها الأحزاب بدرجة كافية .

(١) د. هيثم خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٢ .

(٢) من مقال « الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة : وأيهما أسلم ؟ » التذكور

عبد الحميد كمال حشيش . الأهرام ١٧-٤-١٩٧٦ .

(٣) د. عبد الحميد حشيش - للفقاه السابق - أهرام ١٧-٤-١٩٧٨ .

وما يصدق على الارتباط الحزبي باعتباره قيداً في نظام الانتخاب بالقائمة ، يصدق أيضاً على الارتباط العشائري والاعتماد على تجار الحملات الانتخابية في الانتخاب الفردي .

على أنه لا يثار الكلام عن عدم المساواة عندما يكون جميع المرشحين متممين إلى أحزاب متعددة على قدم سواء .

ثانياً - مزايا الانتخاب بالقائمة :

وأما مزايا الانتخاب بالقائمة ، فبالإضافة إلى ما سبق بيانه خلال المناقشات ، يمكن إضافة الآتي :

١ - يضاعف حقوق الناخب ، إذ يشركه في اختيار عدد من النواب ، على خلاف الانتخاب الفردي الذي يجعل للناخب صوتاً واحداً يختار به مرشحاً واحداً . وهذه الميزة للانتخاب بالقائمة تشعر الناخب بمدى أهميته في الجماعة ، فيتضاعف اهتمامه بالشؤون العامة ، وتشجعه على استعمال حقوقه الانتخابية ، وبالتالي يقل التخلف عن التصويت (١) .

ولا أعتقد أن هذا وحده ، سبباً كافياً ، لدفع الناخب للتصويت ، فالنوازع النفسية واختلاف تأثيرها بالمناخ العام السياسي الاجتماعي والاقتصادي ومدى توفر عوامل الأمن والعدالة والاستقرار فيه ، ومدى اقتناع الأفراد بكل ذلك ، هذه الأمور لها الأثر الأكبر في إقبال الناخب على التصويت أو امتناعه ، والذي يمتنع عن التصويت في ظل الانتخاب الفردي ، لسبب أو آخر ، سيمتنع كذلك في ظل الانتخاب بالقائمة .

٢ - الانتخاب بالقائمة ، هو وحده ، الذي يتفق مع نظام التمثيل النسبي ، ذلك النظام الذي يحقق العدالة ، ويكفل تمثيلاً متوازناً لاتجاهات الرأي العام المختلفة .

وأعتقد أن هذه الحجة هي المرجحة للأخذ بنظام الانتخاب بالقائمة .

(١) د. ثروت بوى - المرجع السابق - ص ٢٦٨ .

المطلب الثالث

تمثيل الأقليات السياسية

يؤدى الانتخاب بالأغلبية (سواء كان فردياً أم بالقائمة) إلى نجاح المرشح أو (القائمة) الذى يحصل على أغلبية أصوات الدائرة .
وقد تكون هذه الأغلبية (مطلقة) أى (٥٠ ٪ زائد ١) وقد تكون (نسبية) بسيطة ، أى مجرد أن تكون أغلبية الأصوات دون شرط أن تكون النصف .

ففى دائرة لها (٢٠٠١) صوت ، فإن الموشح (أو القائمة) الذى يحصل على (١٠٠١) يكون فائزاً ، حسب نظام الأغلبية المطلقة ، وتضيق أصوات الـ (١٠٠٠) الباقية . ولو كان عدد المرشحين ثلاثة ، وحصل الأول على (١٠٠٠) والثانى على (٩٠١) والثالث على (١٠٠) فإن الأول هو الفائز فى نظام الأغلبية النسبية . مع أن الأصوات الباقية ، تمثل الأغلبية الفعلية أى (١٠٠١) صوت . ومن ذلك يظهر أن نظام الأغلبية « النسبية أو المطلقة » يؤدى إلى ظلم كبير للأقليات السياسية ، ومن هنا كان التفكير فى طرق أخرى لتمثيل العادل لهذه الأصوات الضائعة . فظهرت طريقة التصويت المحدد ، وطريقة التصويت الجمعى ، وطريقة التمثيل النسبى .

وسنكتفى بالحديث عن طريقة التمثيل النسبى باعتبارها أهم هذه الطرق وأكثرها انتشاراً .

نظام التمثيل النسبى :

يرتبط هذا النظام بكثيره من أنظمة تمثيل الأقليات بنظام الانتخاب بالقائمة .

وفي هذا النظام تتقاسم القوائم المختلفة المقاعد المخصصة لكل دائرة انتخابية ، كل بحسب نسبة الأصوات التي تحصل عليها .

ففي دائرة لما ستة مقاعد ، تتنافس عليها ثلاثة قوائم مقدمة من ثلاثة أحزاب مختلفة وحصلت هذه القوائم بالترتيب على ٦٠٠ صوت ، ٤٠٠ صوت ، ٢٠٠ صوت ، وعدد الأصوات الانتخابية ١٢٠٠ صوت ، فإن المقاعد الستة توزع على أساس ٣ : ٢ : ١ وهذا ما يسمى بطريقة «الحاصل الانتخابي» حيث يقسم عدد الأصوات الانتخابية الحاصلة على عدد المقاعد في كل منطقة على حدة والرقم الحاصل «الناتج» يضرب في أرقام النسب التي تحصل عليها كل حزب .

وهناك طريقة «الرقم المتحد» وهو عدد محدد مسلفاً وواحد في كل المناطق الانتخابية ، ويحدده الشارع بعدد معين مثلاً (١٠,٠٠٠) أو (٢٠,٠٠٠) ويحصل كل حزب على عدد من المقاعد بمقدار ما يناله من هذا العدد المحدد .

وللنظام النسبي صور عديدة ، أهمها نظام القوائم المغلقة ، ونظام المزج بين القوائم وفي هذا الأخير يحق للناخب تكوين قائمة خاصة تضم مرشحين من قوائم عديدة .

وفي أولوية توزيع المقاعد على المرشحين من كل قائمة تقوم الأحزاب بترتيب الأسماء — مقدماً — أو تخيير الناخب في حق الترتيب ، ولا تثار هذه المشكلة في نظام المزج بين القوائم لتفاوت عدد الأصوات التي يحصل عليها كل مرشح .

على أن هناك مشكلة «تسيب البقايا» أو «المقاعد المعلقة» بعد عملية التوزيع ولها حلول عدة . فمنها أسلوب الباقي الأكبر وأسلوب المعلن الوسطى الأقوى وأسلوب هوندت ، والأسلوب الأول يختم الأحزاب الصغرى والأسلوبان الآخران يختمان الأحزاب الكبرى ، ويلاحظ أن هذه الأساليب تتبع في نظام التمثيل النسبي القائم على (الحاصل الانتخابي) وأما في حالة الأخذ «بالرقم المتحد» فإن الأصوات الباقية في القوائم

في كل النواتر لكل حزب تجمع لصالح قائمة واحدة ، ويحصل مقابلها على عدد من المقاعد بقدر عدد المرات التي تحويها الرقم المتحد (١) .

تقدير نظام التمثيل النسبي :

نظام التمثيل النسبي هو الصورة المقابلة لنظام الانتخاب بالأغلبية ، ويقول أنصار هذا النظام ، إن الانتخاب بالأغلبية يؤدي إلى ظلم الأحزاب الصغيرة ومعايعة الأحزاب القوية باحتساب نسبة من المقاعد أعلى من نسبة الأصوات التي حصلت عليها .

وكذلك فإنه يؤدي - أحياناً - إلى قيام أغلبية برلمانية لا تستند إلى الأغلبية الشعبية ، فيمكن أن يحصل حزب معين على ٥١٪ من الأصوات في ٥١٪ من الدوائر حتى ينال الأغلبية البرلمانية ، بينما يكون الحزب المنافس له قد حصل مثلاً على ٩٥٪ من الأصوات في ٤٩٪ من الدوائر . ومعنى ذلك أن حزب الأقلية في البرلمان قد تكون له أغلبية في الشعب تزيد على ٧٠٪ من الناخبين .

وقد حدث فعلاً في سنة ١٩٥١ أن حصل حزب العمال البريطاني على أصوات أكثر من التي حصل عليها حزب المحافظين ، ومع ذلك فقد كان عدد الدوائر التي نجح فيها المحافظون أكثر فتولوا الوزارة مع عدم حصولهم على أصوات أغلبية الناخبين (٢) .

لهذا كان الالتجاء إلى نظام التمثيل النسبي ، فهو الذي يحقق للأحزاب تمثيلاً عادلاً في البرلمان ، فضلاً عن أنه يحقق المرايا الآتية :

(١) إدراج في التفاصيل :

د. محمود عبد - المرجع السابق - ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

أنديره هورويو : القانون السعوي والمؤسسات السياسية : الجزء الأول (بيروت ١٩٧٤)

ص ٢٦٧ - ٢٧٢ .

حسن حافظ وعبد عبد الرزاق خليل : الأنظمة الانتخابية في العالم : (سلسلة كتب

سياسية ، الكتاب الصادر ١٩٥٧ ص ١٨ - ٢١ .

(٢) د. ثروت بلوي - المرجع السابق - ص ٢٨٠ .

١ - الحصول على معارضة قوية في البرلمان ، ولا شك أن الصالح العام يقضى بضرورة وجود المعارضة من أجل منع إساءة استعمال السلطة أو الوقوع في الخطأ . فلا خير في حكومة لا تجد أمامها في البرلمان إلا آليات مصفقة ، وكما قيل « إن بحق الأقليات نصر قاتل للحكومات » (١) .

على أن أنصار الانتخاب بالأغلبية ، يسلمون بضرورة وجود المعارضة البرلمانية ، إلا أنهم يقولون أنه لا يشترط لكي تؤدي المعارضة دورها وجود عدد كبير يمثلها في البرلمان ، بل يكفي وجود أى عدد ، ولا توجد أقلية معترفة لا تجد عضواً أو أكثر للتعبير عنها .

ويرد على هذا بأهمية زيادة الأعضاء المعارضين في تكوين معارضة قوية في البرلمان ، ثم إن فوز بعض ممثلي الأقليات في نظام الانتخاب القردى أمر متروك للصنف ، إذ قد لا تمثل بالمرءة (٢) .

٢ - يشجع الناخبين من أنصار الأحزاب الصغيرة على الإدلاء بأصواتهم ، إذ أن أصواتهم هنا لها قيمتها في زيادة عدد المقاعد التي يفوز بها الحزب . بينما يمتنع هؤلاء عن التصويت في نظام الانتخاب بالأغلبية لعدمهم أن أصواتهم لن تفيد الحزب ، الأمر الذي يؤدي إلى حرمان البرلمان من آراء واتجاهات لها وزنها في الرأي العام ، ولن تجد مكاناً لها في السلطة أو البرلمان .

٣ - يحفظ هذا النظام على الأحزاب الصغيرة استقلالها ، إذ لن تلجأ إلى الاندماج في الأحزاب الكبيرة حتى تنال بعض المقاعد كما هو الحال في الانتخاب بالأغلبية (٣) .

الانتقادات الموجهة إلى نظام التمثيل النسبي :

وأهم الانتقادات التي توجه إلى هذا النظام يتلخص في الآتي :

١ - صعوبة التمثيل النسبي ، لاحتياجه إلى عمليات حسابية معقدة ودقيقة .

(١) د. محمود عبد - المرجع السابق - ص ٢١٠ .

(٢) د. حسان خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٤ .

(٣) د. ثروت بنوي - المرجع السابق - ص ٢٨٠ .

وهذا صحيح غير أن الصعوبة العملية يجب أن لا تكون حائلا دون الأخذ بنظام سليم ثبت أنه يؤدي إلى تمثيل الأمة تمثيلا صحيحاً (١) .

ثم إن هذه الصعوبة الحسابية يمكن التغلب عليها بقواعد التقريب الحسابي (٢) ، ولن يشعر الناخب بهذه الصعوبات إذ هي تقع على عاتق اللجان البرلمانية (٣) . ولو كانت هذه الصعوبة حائلا لما استمر تطبيقه في « بلجيكا » من عام ١٨٩٩ ، وانتشاره في كثير من دول العالم دون شكوى (٤)

٢ - وهذا هو النقد الرئيسي ، إذ أن هذا النظام يساعد على كثرة الأحزاب وتعددها داخل البرلمان ومن ثم صعوبة إيجاد أغلبية برلمانية ثابتة ومنسجمة ، وهذا يؤدي إلى صعوبة العمل التشريعي بالإضافة إلى عدم الاستقرار الوزاري . والمعروف أن الحكومة الائتلافية ضعيفة سياستها غير ثابتة (٥) .

ويقول منتقدو هذا النظام أن العنالة المجردة التي يحققها نظام التمثيل النسبي لا قيمة لها إذا لم تحقق للحكومة الاستقرار ، ولسيستها الانسجام والوثبات .

المناسبة :

نرى أن الارتباط ليس بحتى بين نظام التمثيل النسبي وتعدد الأحزاب ،

(١) د. محمود حلمي - المرجع السابق - ص ٤٠٧ .

(٢) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤٢١ .

(٣) د. محمود عبد - المرجع السابق - ص ٢١٠ .

(٤) د. عثمان خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٦ .

(٥) د. عثمان خليل - المرجع السابق - ص ٢٥٥ .

د. ثروت بدوي - المرجع السابق - ص ٢٨٢ .

د. عبد الحميد متولى - أزمة الأنظمة الديمقراطية ص ١٧٠ .

حيث يقول إنه كان يجب الأخذ بهذا النظام في مصر نظرونها الحماة والمزايا الدينية التي تلصق إلى هذا النظام ، ويضيف أنه حل من هذا الرأي في محاضراته التي ألقاها بالجامعة في يونيو ١٩٥٢ .

وإن كان يلزمه غالباً (٢) ، فالاتجاهات والأفكار تظل قائمة في المجتمعات - سواء اعترف بها النظام أم لم يعترف بها - على أنه لاشك أن نظام التمثيل النسبي يساعد على إبراز وتقوية هذه الاتجاهات .

ومع ذلك فإذا لزم الأمر فإنه يمكن أن نضادى تمثيل كثرة الأحزاب في البرلمان ، بالنص على ضرورة حصول أى حزب على نسبة معينة من أصوات الناخبين كشرط لقيامه وجليته .

والواقع أن عدم الاستقرار الوزاري ، وصعوبة العمل التشريعي ، لا يرجعان إلى نظام التمثيل النسبي ، بمقدار ما يرجعان إلى عدم قدرة هذه الأحزاب في التعايش والتنافس في إطار من التعاون والتسامح ، فها هي الأحزاب السياسية في بلاد (اسكتلندا) ، وهي بلاد تأخذ بنظام التمثيل النسبي ، قد أثبتت قدرتها على التعاون وعلى نجاح هذا النظام (١) .

ويقول أنصار هذا النظام : إن الدليل على نجاح هذا النظام هو انتشاره في كثير من دول العالم ، وقد أخذت به معظم الدول الأوروبية . فهو مطبق في بلجيكا من سنة ١٨٩٩ ، وسويسرا من سنة ١٩١١ ، والدانمرك من سنة ١٩١٥ ، وألمحت به هولندا سنة ١٩١٧ ، وألمانيا سنة ١٩١٩ وغيرها من الدول الأوروبية .

(١) راجع في نى الارتباط الحصى : أندريه هورير - المرجع السابق - ص ٢٧٣ .
ودارج في التلزم : د. الشافى أبو راس : التطلعات السياسية الشعبية ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ، حيث يقول « أنه تصادف انكاش عدد الأحزاب في بعض البلاد على إثر اعتناقها النظام الانتخابى النسبى ولكنه لم ينفذ إلى أقل من ثلاثة أحزاب إطلاقاً » . ويقول أيضاً :
« وقد ثبت بالاستقراء أنه لم يوجد بلد ساد فيه نظام حزبى غير نظام تمديد الأحزاب ثم أخذ بنظام التمثيل النسبى إلا وأخذ نظامه الحزبى القائم ليحل محله نظام تمديد الأحزاب » .
(٢) لسل ليسون : الحضارة الديمقراطية . (دار الأفاق الجديدة ، بيروت) ص ١٤٦ .

ودارج أيضاً :

د. ابراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤٢١ قوله : « وتنبه إلى أن الذى يلعب الدور الرئيسى في وضوح الأغلبية أو عدم تواجدتها في البرلمان ، ليس في نظرنا ، طريقة الانتخاب وإنما مرجعها إلى النظام الحزبى نفسه » .

وأُخذت به البرازيل وجنوب إفريقيا .

وفي معرض الرد على القول بأن الدول العريقة في الديمقراطية « كإنجلترا » و « فرنسا » لم يأخذوا به يقولون : إن « إنجلترا » أخذت به في نطاق تمثيل الجماعات ولولا عدم تعدد الأحزاب وروح المحافظة المشهورة لساد هذا النظام فيها ، ولا يزال حزب الأحرار يطالب به والاتجاه يتزايد نحو هذا النظام^(١) .

أما « فرنسا » فقد أخذت به فترة من الوقت ما بين (١٩١٩ - ١٩٢٧) و (١٩٤٦ - ١٩٥٨) ولكنها مزجت بينه وبين الانتخاب بالأغلبية ، وهما ميدان متناقضان ، ولهذا لم تنجح فيه^(٢) .

وأما (الولايات المتحدة الأمريكية) فلم تأخذ بهذا النظام ، لعدم تعدد الأحزاب فيها بالشكل الأوربي ، إذ لا يوجد بها غير حزبين كبيرين ، ومع ذلك فإن الذي يخفف من عيوب الانتخاب بالأغلبية في الولايات المتحدة ، كثرة المناصب الانتخابية على المستوى الاتحادى والولايات والمحلى وقصر دوريتها ، مما يجعل من الممكن أن تكون الأغلبية في الكونجرس لحزب ، في حين ينتمى رئيس الجمهورية لحزب آخر ، ويتوزع حكام الولايات من الحزبين بنسب متفاوتة^(٣) .

ولكن طريقة التمثيل النسبي مطبقة في بعض المدن الأمريكية وكندا في نطاق الانتخابات البلدية^(٤) .

وعلى العموم فإن التمثيل النسبي يكسب كل يوم أرضاً جديدة ، وإذا كانت الدول العربية لم تطبق هذا النظام بعد ، فإن اتجاهات قوية تتأدى في (مصر) بتطبيق هذا النظام مؤكدة أنه الأنسب للمجتمع المصرى ، حيث

(١) عبد المنجى وجب : المثل الديمقراطية والنظام الانتخابى فى مصر ص ١٩٥ .

(٢) هوديو - المرجع السابق - ص ٢٧٦ .

د. محمود حيد - المرجع السابق - ص ٢١٦ .

(٣) من مقال « التمثيل النسبى والديمقراطية » د. اسماعيل صبرى عبد الله الأهرام

١٤-٤-١٩٧٦ .

(٤) راييموند كارفيلك كيتل « العلوم السياسية » (النهضة ، بغداد ١٩٦٣) جز ٢٠

ص ٤٨ .

يخلص المجتمع من الرؤى العشوائية والأهيب المحترفين والمتاجرين بالأصوات الانتخابية ، ويجرر عملية الانتخاب من الضغوط المحلية والموثوقة من نفوذ أعيان الريف ، وأيضاً لأن الانتخاب بالأغلبية قد يرتب لواحلة من القوى السياسية فرصة السيطرة الكاملة على مقدرات العمل السيامي وقد تؤدي بها إلى ممارسة دكتاتوريتها ضد الفئات الأخرى ، وحتى يمكن أن تساهم التجمعات السياسية في عمليات الدعاية الانتخابية ولا تلقىها على عاتق المرشح الفرد كلية ، فنحرم من بعض الشخصيات ذات الكفاءة والتي تباعد عن الترشح لضعف الإمكانيات المادية ، وكذلك لإيجاد فرص واسعة أمام الممثلين الفعليين للعمال والفلاحين في الفوز والظهور (١) .

ونحن نرى أن الأمر متوقف على التجربة ، فقد ينجح في دولة ولا ينجح في أخرى لاختلاف الظروف المحلية ، وما دام الأمر كذلك فليس من العدل الحكم عليه مطلقاً ، وإذا كان نظام الأغلبية قد عرف ما له وما عليه من التجربة ، فلنجرب هذا النظام لكي يصح الحكم عليه .

وإذا كان البعض يرى أن هذا النظام يلزمه مستوى من النضج والثقافة السياسية ، وأحزاب سياسية منظمة ، فإننا نقول إن الممارسة الديمقراطية كفيلة بتحقيق ذلك مع مراعاة العوامل الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

(١) من مقال « السلام الاجتماعي والانتخاب بالقائمة » .

د. محمد رضا محرم ، الأهرام ١٧-٧-١٩٧٦ .

وذلك :

« تواتح المصري والانتخاب بالقائمة » د. محمد رضا محرم ، الأهرام . و « التمثيل النسبي

والديمقراطية » د. سمير صبري عبد الله ، الأهرام ١٤-٤-١٩٧٦ .

المطلب الرابع

تمثيل المصالح والحرف والأقليات الدينية والجنسية

عرف - قديماً - ما يسمى بفكرة (تمثيل الطبقات) حيث كانت الطبقات الاجتماعية المكونة من الأشراف ورجال الدين والعامّة تمثل في المجالس الاستشارية بنسب معينة وبأسلوب معين .

إلا أن هذه الفكرة كانت موضع انتقاد من أصحاب الانحياز الديمقراطي فزال - تقريباً - هذا الأسلوب ، وظهر ما يسمى بفكرتي (تمثيل المصالح والحرف) و (تمثيل الأقليات الدينية والجنسية) وذلك بأسلوب يتفق والشكل الديمقراطي الحديث . إلا أن هاتين الفكرتين تعرضتا لنقد شديد .

وفيما يلي عرض ومناقشة لهاتين الفكرتين .

الفرع الأول

تمثيل المصالح والحرف

وفى هذا النظام يقوم أصحاب كل حرفة أو مهنة باختيار نواب يمثلونهم فى البرلمان .

ويلاحظ اختلاف هذا الأسلوب عن أسلوب (تمثيل الطبقات) القديم .
فهنا يتم التمثيل عن طريق الانتخاب ، وبواسطة أرباب الشأن أنفسهم وبنسبة تتفق ووزنهم فى المجتمع .

ومن ناحية أخرى فإنه يوجد إلى جانب المجلس الذى يمثل المصالح والحرف ، المجلس النيابى ، إذ هو ليس بديلاً عنه وإنما مكمل له .

مزايا تمثيل المصالح :

١ - يكفل تمثيل الأمة تمثيلاً صحيحاً ، فاللولة ليست مكونة من أحزاب سياسية فقط ، بل طوائف فنية يجب ضمان تمثيلها ، حتى يكون البرلمان معبراً - بصدق - عن رأى الأمة بكل عناصرها .

٢ - المجلس الممثل للمصالح والحرف أكثر كفاءة وقدرة على معالجة المشاكل الاقتصادية والفنية من المجلس النيابى الآخر . وأرباب كل مهنة أقدر على معرفة الكفاءات بينهم .

٣ - تؤدي إلى التخلص من سيطرة الأحزاب .

نقد فكرة تمثيل المصالح :

١ - تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذى يفترض وجود إرادة واحدة للأمة وموجودة فى هيئة الناخبين جميعاً ومن ثم فهى لا تتجزأ (١) .

(١) د. محمود عيد : نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن ص ٢٢٦ .

٢ - تؤدي إلى تقديم كل عضو صالح حرفته على الصالح العام .
٣ - ليس من المؤكد أن المجلس (الحرفى) يمثل الكفايات لأن الأشخاص الذين يصلون عادة إلى زعامة المؤسسات المهنية هم الذين تتوافر فيهم إجادة أسلوب الكلام ، وليس بالضرورة أسباب الكفاية الفنية (١)
وحق لو سلمنا بكفاءة النائب الحرفى ، فكفائته مقصورة على المسائل المتعلقة بمهنته ، وهذا لا يفيدنا ، إذ المفروض أن يكون النائب على درجة من الثقافة السياسية الواسعة تجعله قادراً على معالجة جميع المشاكل المتعلقة بالمجتمع .

٤ - الصعوبات العملية ، وتتلخص فى الآتى (٢) :

- (أ) صعوبة تحديد المصالح والجماعات التى يجب تمثيلها ، وذلك لتعدد أنواع الفنون والصناعات وتنوعها .
 - (ب) صعوبة تحديد نسبة التمثيل لكل فئة من حيث الكثرة العددية أو الأهمية الاقتصادية .
 - (ج) صعوبة تحديد طريقة الاختيار ، وهل سيقوم أعضاء كل فئة على انفراد بالاختيار أم النقابات أم الهيئة المركزية .
 - (د) صعوبة تحديد اختصاصات المجلس الحرفى من ناحية قصرها على المسائل الاقتصادية أو شمول اختصاصها فى كل المسائل .
 - (هـ) صعوبة تحديد العلاقة بين المجلسين من ناحية الاختصاصات والسلطة وكيفية الترجيح فى حالة الخلاف .
- ٥ - لا تؤدي إلى التخلص من سيطرة الأحزاب ، إذ أن سيطرة الأحزاب ستمتد إلى هذه المهن . وحتى لو سلمنا بذلك فإنه يستبدل بسيطرة الأحزاب سيطرة النقابات على الأفراد (٣) .

(١) د. إبراهيم درويش - علم السياسة - ص ٤٢٢ .

(٢) د. حسان خليل : البنى الدستورية العامة - ص ٢٦٤ .

د. محمود حيد - نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والقانون - ص ٢٣٦ .

(٣) د. محمود حلى - المرجع السابق - ص ٤١٣ .

وأيضاً يمكن جماعات الضغط من سيطرة أقوى من سيطرة الأحزاب ، ومن ثم يفتح الباب أمام مخاطر أكبر وأكثر (١) .
ولهذا فإن معظم الدول امتنعت عن الأخذ بفكرة تمثيل المصالح ،
واكتفى البعض بإنشاء مجالس استشارية لهذه المصالح ، تقدم النصيحة والرأى
حون أن يكون لها الصفة الإلزامية .

الفرع الثاني تمثيل الأقليات الدينية والجنسية

تتكون بعض الدول من عدة أجناس لم تنصهر بعد لتكون جنسية
واحدة وقومية واحدة . كما تعيش في بعض البلاد أقليات دينية مختلفة ، وقد
لا تسفر نتيجة الانتخابات عن تمثيل عادل لها في البرلمان .
ولهذا يرى البعض بوجوب تمثيل خاص لهذه الأقليات ويستندون
إلى الآتي (٢) :

- ١ - إذا لم تمثل هذه الأقليات ، شعر أهل هذه الأقليات بأنه قد وقع بهم
خيف ، وقد يؤدي ذلك إلى التفرقة بين عناصر الأمة .
- ٢ - لهذه الأقليات مصالح معينة وقد تعرض هذه المسائل ونفوت عن
حسن نية . فيحسن أن تمثل هذه الأقليات لحماية هذه المصالح .
ولكن هذه المبررات لم تصمد أمام الحجج التالية (٣) :
- ١ - يهدف النظام الدستوري إلى تحقيق المساواة المطلقة بين الأفراد .
- ٢ - قياس الأقليات الدينية والجنسية على الأقليات السياسية قياس مع الفارق
فالأقليات السياسية هي أحزاب سياسية تجمعها وحدة المبدأ
السياسي ولها أنصار يدعون إلى مبادئها وقد تصبح أغلبية في يوم ما ،

(١) د. إبراهيم درويش - المرجع السابق - ص ٤٢٢ .
(٢) د. محمود حلي - المرجع السابق - ص ٤١٤ .
(٣) د. محمود حلي - المرجع السابق - ص ٤١٤ .
د. حنان خليل - للمرجع السابق - ص ٢٦٨ .

ولذلك كان من المناسب أن تمثل في البرلمان تمثيلاً يتفق وقوتها لضمان وجود تمثيل شامل في البرلمان لجميع الاتجاهات ، أما الأقلية الجنسية أو الدينية فلا تجمعها وحدة المبدأ السياسى ولا يمكن أن تستميل إليها الناس لتصبح أغلبية في يوم ما .

٣ - النائب في النظام النيابى يمثل الأمة كلها لا جهة معينة أو طائفة معينة ، وهذا أحد أركان النظام النيابى .

٤ - يرسخ هذا التمثيل القوارق الدينية والجنسية بين أبناء الأمة الواحدة فيخلق المنازعات ويعوق التقدم ، وذلك بدلا من محاولة التآلف والتسامح •

٥ - ليس للأقليات الدينية أو الجنسية رأى خاص في السياسة العامة ، ولا مصالح تخالف مصالح المجموع . فالجميع سواء ، والمصالح القومى العام هو الهدف المنشود .

٦ - يورد هذا التمثيل قيلاً على حرية الناخب في الاختيار ، مع أن المعروف في النظام النيابى حرية الناخب في اختيار من يثق به وبمبادئه وكمفاته من غير تقييده بالفارق الدينى أو الجنسى .

فصل ختامي

في المقارنة

هناك أوجه اتفاق واختلاف بين نظامي الشورى والديمقراطية المعاصرة ، والمقارنة هي التي تبرز هذه الأوجه ، وذلك لمعرفة مدى إمكان الاستفادة من التجربة الديمقراطية المعاصرة ، ومن ناحية أخرى لنين إلى أى مدى يساهم نظام الشورى الإسلامى فى تصحيح بعض أوجه الحياة الديمقراطية المعاصرة . وهكذا نقابل بين النظامين فى ثلاثة جوانب :

الأول : أوجه الاختلاف والمغايرة .

الثانى : أوجه الاتفاق .

الثالث : أوجه الاستفادة والتأثير المتبادلين .

١ - أوجه الخلاف

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

وهذه الأوجه إنما تنبع من كون الشورى جزئية في نظام إسلامي متكامل له فلسفته الخاصة وأهدافه الخاصة ، وكذلك فإن الديمقراطية نابعة من نظام له فلسفة وأهداف معينة ، وقد طبق كل منهما في بيئات مختلفة .

ونحن هنا لن نتعرض للفلسفة والأهداف لأنهما خارجان عن موضوع البحث وإنما سنركز على نقاط الاختلاف على الوجه التالي :

١ - سلطات مجلس الشورى ، مقيدة بعدم خروجها على النصوص الإسلامية المقررة ؛

وجمال الشورى محصور فيما لا يكون فيه نص أو فيه نص ظني الدلالة يحتمل أوجها عدة في الفهم .

وأما حيث وجد النص الواضح الدلالة ، فالشورى إنما تكون في الرسائل التنفيذية (اللوائح والقرارات) .

وفي كل هذه الأمور يجب أن تكون التشريعات متفقة مع مبادئ الشريعة العامة وروحها .

أما سلطات المجلس النيابي في الديمقراطية المعاصرة فيمكن أن تكون مطلقة ، وصحيح أن الدستور يقيدها ، ولكن الدستور نفسه قابل للتغيير . ولهذا يقال إن الأمة مصدر السلطات في الديمقراطية المعاصرة ، بإطلاق ، ولكن الأمة مصدر السلطات في حدود الشريعة في الدولة الإسلامية . ومصدر السلطان والسيادة فيها لله .

٢ - الحقوق والحريات العامة في الشورى الإسلامية تختلف عنها في الديمقراطية المعاصرة من ناحيتين .

الأولى :

إن هذه الحقوق والحريات تتحول إلى واجبات اجتماعية ودينية وتأخذ طابع (الوظيفة الاجتماعية) المرتبطة بتحقيق المقاصد الشرعية وتوازن يحقق مصلحة الفرد والجماعة ، دون طغيان أحد الجانبين على الآخر .

ثم إن المواطنين يجب أن يتمتعوا بهذه الحقوق . وإلا أُنموا بالترك والتفاس ، بينما كانت الديمقراطية المعاصرة ولا تزال تأخذ موقفاً سلبياً وتغالى في تغليب الجانب الفردى ، وحتى بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية فلا يزال موقفها سلبياً في غير جانب الحقوق الاجتماعية .

الثانية :

إن هذه الحريات موصوفة ومقيدة في الإسلام بضوابط من الشريعة نفسها . وأما في الديمقراطية المعاصرة فهذه الحقوق مطلقة ولا يحدّها إلا ضابط علم الإضرار بالغير ، والقانون ، ولكن القانون نفسه متغير .

٣ - الشورى الإسلامية مرتبطة بقيم أخلاقية نابعة من الدين نفسه ، ولذلك فهي ثابتة غير خاضعة لتقلبات الميول والرغبات ، ومن ثم فهي تضبط وتحمى تصرفات الأمة ورغباتها .

بينما لا تسند الديمقراطية المعاصرة إلى مثل هذه القيم الثابتة ، بل هي قيم نسبية تتحكم فيها رغبات وميول الأكثرية .

ولهذا كان تسلط أمة على أخرى مشروعاً في ظل الأنظمة الديمقراطية

المعاصرة ، بينما تهدف القيم الإسلامية إلى تغليب النظرة الإنسانية الشاملة ، وإلغاء الإطار الأناني المخلود في فكرة الدولة القومية ذات السيادة المطلقة وإبراز الجوانب الإيجابية فيها . والفكرة الإسلامية ليست ضد القوميات إطلاقاً ، ولكنها ضد القوميات المتسلطة الأنانية .

وأما الجوانب الإيجابية المميزة لكل قومية عن الأخرى والتي تتيح إضافة ملمح متميز إلى الحضارة الإنسانية فهي أمر محمى ومرغوب فيه كالفرق القائمة بين أفراد البشر المكونة لشخصياتها .

فالقومية في التصور الإسلامى تتخذ اتجاهاً أكثر وأوسع في إنسانيته من التصور السائد في تفقه السيامى الغربى .

٢ - أوجه الاتفاق

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

ويمكن تلخيص أوجه الاتفاق في الآتي :

١ - ترى الديمقراطية المعاصرة وجوب مناقشة المجلس النيابي للمسائل العامة التشريعية ، بحيث يترتب على المخالفة عدم المشروعية والمساءلة .

وقد بينا في الفصل الأول (حكم الشورى) مثل ذلك واتينا إلى اختيار وجوب الشورى في المسائل المتعلقة بمصالح الأمة ، عن طريق عرضها على أهل الشورى ، بحيث يترتب على ترك هذا الأمر المخالفة والإهم .

٢ - مبدأ الأغلبية وحق المعارضة ركنان أساسيان في الديمقراطية المعاصرة . كذلك اتينا إلى أن نتيجة الشورى ملزمة ، وأن مبدأ الأغلبية مقرر في النظام الإسلامي ، وأن حق الأقلية في المعارضة أمر مكفول في الشورى الإسلامية .

٣ - ومن رأينا - أيضاً - أن أعضاء المجالس النيابية في العصر الحديث يصح أن يكونوا أهل الشورى .

واتينا إلى اختيار جواز عضوية المرأة في المجلس النيابي ، وكذلك أهل اللمة . وبيننا أن الشروط التي اشترطها الفقهاء في أهل الشورى ، بعضها شروط مرحلية مرتبطة بالبيئة التاريخية .

وفي كل هذه الأمور لا تختلف الديمقراطية المعاصرة عن الشورى الإسلامية ، غير أننا حرصنا على إبراز شرط الالتزام بالتقسيم الأخلاقي والدينية والسلوك الحسن في عضوية المجالس النيابية بالنسبة للشورى .

٣ - أوجه التأثير المتبادل

بين الشورى والديمقراطية المعاصرة

ونتكلّم أولاً عن موقف الشورى من بعض مظاهر الديمقراطية المعاصرة .
ثم نتكلّم بعد ذلك عما يمكن أن تقلّمه الشورى لتصحيح بعض مظاهر
الحياة الديمقراطية المعاصرة .

أولاً: الشورى ونظام الأحزاب السياسية

الأحزاب السياسية أساس الديمقراطية المعاصرة ، فما موقف الشورى
من نظام الأحزاب السياسية ؟ .
للإجابة على هذا السؤال نجد اتجاهين :

الاتجاه الأول :

وهو يرى أن الإسلام يرفض هذا النظام أو على الأقل يكرهه .

الاتجاه الثانى :

وهو يرى أن الإسلام يسمح بنظام الأحزاب بل ويشجعه ما دام ملتزماً
بأصول الشريعة .

أدلة الفريق الأول مع المناقشة :

ويستند الفريق الأول فى رفضه لنظام الأحزاب إلى أدلة أهمها :

١ - نصوص من القرآن الكريم ومن السنة النبوية تؤكد على وحدة
الأمّة وتحلّم من الفرقة والانحلاف .

ومن هذه النصوص :

قوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ (١) :

وقوله تعالى : ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ﴾ (٢) .

وقوله تعالى : ﴿ وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب رأيكم ، واصبروا إن الله مع الصابرين ﴾ (٣) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : (يد الله مع الجماعة) (٤) .

وغير ذلك من النصوص .

المناقشة :

ولكن أصحاب الاتجاه الثاني يناقشون هذه النصوص ويوردون نصوصاً أخرى تؤكد على كفالة الإسلام لحرية الرأي وحق المعارضة والاختلاف .

ومن هذه النصوص ، قوله صلى الله عليه وسلم « اختلاف أمتي رحمة » (٥) ويضيف هؤلاء بأنه لا بد من الجمع بين هذه النصوص المتعارضة ، بالقول بأن الاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف في صلب العقيدة والأصول القطعية ، وأما الاختلاف في الفروع والكيفيات والوسائل فمشروع ومطلوب ولا يؤدي إلى الفرقة والتنازع ، بل هو دليل الحيوية والخصوبة الفكرية والتطور ، وإلا لو منع ذلك لكان معنى ذلك الجمود والسلبية .

ويقولون أنه لا خوف على وحدة الجماعة ، وحتى في أوقات الخطر تلجأ الأحزاب إلى الائتلاف الحكوي ويتم بمقتضاه إلغاء الأحزاب مؤقتاً .

وكذلك فإن من حق أي نظام منع الأحزاب الخطرة أو الخارجة على النظام العام .

(١) من الآية (١٠٣) من سورة آل عمران .

(٢) من الآية (١٥٩) من سورة الأنعام .

(٣) الآية (٤٦) من سورة الأنفال .

(٤) يراجع هذا الحديث وغيره لمرة درجة من السنة - الفصل الثاني - نتيجة الشورى - الدليل السابق القتالين بإلزامية الشورى - الحديث رقم ٥ .

(٥) لا أصل له : راجع (سلسلة الأحاديث الضعيفة والمرووعة وأثرها على الأمة) الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - المجلد الأول - الجزء الأول - رقم ٥٧ ص ٨٦ .

٢ - الأساس النفسى التاريخى :

تعطى كلمة (الأحزاب) وقماً غير مستحب عند المسلم ، فهى :
أولاً : تذكره بالموقف التاريخى للأحزاب التى تحالفت لحرب الرسول
صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فإن القرآن الكريم ذكر هذه
الأحزاب (١) بصورة غير محيية .

ثانياً : الملابسات الشيعية التى لازمت النظام الحزبى فى ظل التدخل الأجنبى
الذى كان يهدف إلى تمزيق الأمة بهدف السيطرة الدائمة .

ولهذا رأينا الجماعات الإسلامية تتحاشى إطلاق هذا الاسم عليها مع
اشتغالها بالسياسة ورغم كونها أحزاباً سياسية فى الواقع .

المناقشة :

وأما عن الأمر الأول فالاشتراك فى الاسم غير مبرر لهذا النفور .
وأما عن الأمر الثانى فالمساوى الحزبية كانت دخيلة على النظام الحزبى
ومصدرها أمور خارجية كالتدخل الأجنبى والتخلف الثقافى وانحراف الحكم .
٣ - أن الأمة كلها - حاكماً ومحكوماً - تدين بمبدأ واحد وتتكامل
وتتوازى جهودها فى تطبيقه .

ويرد على هذا أنه مع التسليم بذلك فإن المبدأ الواحد لا يمنع الاختلاف
فى التفاصيل والوسائل التنفيذية .

٤ - إن التحالفات ممنوعة فى الإسلام - ويكتفى المسلمون عقد واحد
هو عقد الإسلام ، فإن تحالف البعض منهم يقضى البعض الآخر فيؤدى
إلى تفريق المسلمين (٢) .

ويرد على هذا بأن التحالفات المحظورة هى تلك التى تهدف للإضرار ،

(١) فى الآيات ٢٠ و ٢٢ من سورة الأحزاب .

(٢) د. مصطفى كمال وصى - النظام الدستورى فى الإسلام مقارناً بالنظم المصرية
ص. ٧٦ .

وأما التحالفات بهدف المنافسة للوصول إلى أحسن السبل لخطة المسبداً
الواحد فطلوبة .

٥ - إن الأحزاب قد تعارض لوجه المعارضة فتعطل المشروعات ،
بهذه إخراج الحكومة لإسقاطها ، طمعاً للوصول للحكم .

والرد على ذلك ، أن التنافس للوصول إلى انخلكم أمر مشروع في
الإسلام ، والصحابة تنافسوا في ذلك ، وهذا التعليل للمشروعات قد يكون
خيراً ، إذ يتيح فرصة للتأني والدراسة بدلا من التسرع والارتجال ، ولم
نسمع أن البلاد الديمقراطية قد اشتكت من ذلك (١) .

أدلة الفريق الثاني :

هذا الفريق - كما ذكرنا - يستخلص من روح النصوص الواردة
- خاصة في المجال السامي - ما يؤيدون به رأيهم في قيام أحزاب سياسية
ملتزمة بأصول الشريعة المتفق عليها .

وأهم أدلتهم في هذا الشأن ، الآتي :

١ - المبادئ العامة الملزمة ، كالشورى والعدالة والمساواة والحرية
وكل ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يصعب تحقيقها ، كما يصعب
حمايتها والحفاظ عليها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب
السياسية .

وبيان ذلك :

أن الشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة هدفها المصلحة العامة
عن طريق المشاورة وتبادل الرأي . وفي أيام الراشدين كان من الممكن للإمام
أن يحيط بمشاكل عصره إما مباشرة أو عن طريق مشاورة صفوة الصحابة
عنده .

أما اليوم وقد تعقدت المشاكل وتعددت وتفرعت التخصصات وزاد

(١) د. أحمد شوق المنجى - الحرية السياسية في الإسلام - (الكويت ١٩٧٣)

عدد السكان وانتشر العمران ، فقد أصبح من الصعب التعرف على من يجب مشاورتهم ، وكذلك أصبح من الصعب إمكان قيام معارضة منظمة وجادة وهادفة بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته وإيصاله إلى أعلى المستويات .

وكذلك فإن مبادئ العدالة والمساواة هي أقرب للتحقيق في ظل النظام الحزبي دون الأنظمة الأخرى ومثل ذلك يقال عن حرية الرأي (١) .

الناقطة :

ونناقش هذا الدليل ، بأن المعارضة الفردية تستطيع تحقيق هذه المبادئ والحفاظ عليها والدفاع عنها . وقد كانت هذه المعارضة الفردية في عهد الراشدين وبعده قائمة ومؤثرة ولا حاجة للأحزاب بمشاكلها .

الرد :

ولكن هذا الأمر غير مسلم ، فإذا كانت هذه المعارضة مؤثرة في ذلك الزمن فإن الأمر بخلاف ذلك في العصر الحديث . وذلك للأسباب التالية :

(أ) أن الحزب المنظم أقوى على المعارضة من الجهد الفردي المبعثر وأقدر على إيقاف الظلم وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد ، وهو أقدر على سحب الثقة من الحكومة إذا تمادت وتجاهلت النصيح والتحذير .

(ب) للجهاز الحزبي في الدول المتقدمة عادة مراجع ولجانه العلمية والفنية ، فهو أقدر من الأفراد على دراسة المشاكل المعقدة وإبنااء الرأي فيها (٢) .

(ج) كيف يستطيع الفرد - وحيداً - أن يقول (كلمة الحق) التي يجب أن تقال ، مصداقاً للحديث : (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) من غير ضمانات ؟ .

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام : الإسلام والأحزاب السياسية - ١٩٧٨ - ص ٤٤ .

(٢) د. أحمد شوقي النجدي - المرجع السابق - ص ٢٤٤ .

وحتى لو قالها فهل بضمن إمكانية التغيير والتأثير ؟

إن الفرد الوحيد - حالياً - لا يستطيع أن يقدم أو يؤخر ، ما لم يسندته تنظيم يحمى صوته وينشره ويدافع عنه .

ومهما اقترضنا العنالة في الحكام وإمكانية تقبلهم للنصيحة والتقد والمعارضة ، فلا يجوز الارتكان على ذلك ، ولابد من مراعاة ضعف الطبيعة البشرية . فلا قيمة لمبدأ حرية الرأى والأمر بالمعروف ، ولا ضمان ، دون الاعتراف بحق تكوين أحزاب سياسية معارضة لا تخرج في أهدافها وأسلوب عملها على الأصول المتفق عليها في الشريعة (١) .

٢ - إن النظام الحزبى المنزّم بأصول الشريعة هو التجسيد المصرى المناسب لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٣ - مبدأ (حسن معاملة الأقليات الدينية) يقضى بمنح أصحابها حق التعبير عن آرائهم من خلال تنظييات سياسية في إطار النظام العام .

٤ - النظام الحزبى يحقق الحل لمشكلة مزمنة طالما كانت محل نقاش مجهد وطويل وهى : كيفية التوفيق بين النهى عن الخروج على الحاكم - خوف الفتنة - وبين وجوب قول كلمة الحق - مصلداً للأمر بالمعروف . وبين ضمان إمكانية التغيير وعدم الوقوع فى التهلكة ؟ وذلك عن طريق الانتقال السلمى للسلطة من حزب الحاكم إلى الحزب المعارض ، وما على المحكوم إذا شعر بجور أو انحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة (٢) .

٥ - الدين الإسلامى ، دين الفطرة والواقع . ووقوع الخلاف من سنن البشر ، وفطرة فطر الله الناس عليها .

قال تعالى : ﴿ ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (٣) .

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام - المرجع السابق - ص ٤٦ .

(٢) الأستاذ فاروق عبد السلام - المرجع السابق - ص ٤٨ .

(٣) الآية ١١٨ من سورة هود .

ومن المعلوم أنه ليس كل خلاف في الرأي يفسد المودة ويثير الفتنة والبغضاء .

وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة وبين أصحابها صفاء ، فن الممكن أن توجد الأحزاب السياسية المختلفة على أساس التعاون والمنافسة الشريفة .

فالهم هو تنظيم الخلاف والاستفادة منه لما فيه صلاح المسلمين (١) .
٦ - لقد تنافس الأنصار والمهاجرون يوم السقيفة على أحقية كل منهما في الخلافة . وكان لكل فريق حجه . وقد انتهى الأمر بترشيح أبي بكر رضي الله عنه ومبايعته .

وهذا دليل على مشروعية الخلاف في الأمور الاجتهادية والأحزاب السياسية الحديثة إنما تسمى عن طريق برامجها وأنصارها للسمي للوصول إلى الحكم عن طريق اقناع أكبر عدد من الناخبين بأنها أحق وأجدر من غيرها بالحكم .

وهكذا فن الممكن وجود أحزاب سياسية تختلف في وسائلها وبرامجها مع اتفاقها في وحدة العقيدة .

دليل المصالح المرسلة :

الأحزاب السياسية تحقق المقاصد الشرعية المرسلة وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة . الضرورية والحاجية والتحسينية (٢) .

فصل الأول :

إن الأمة الإسلامية كانت مهددة في دينها ودنياها من قبل الدول المعتدية التي كانت تسيطر على بلاد الإسلام ، واستطاعت الأحزاب السياسية

(١) الأستاذ لاروق عبد السلام - المرجع السابق - ص ٥١ بصرف .

(٢) الضرورية : ما يتوقف عليها حياة الناس .

الحاجية : ما يتوقف على نقذاتها الحرج والمشقة .

التحسينية : ما يتوقف على نقذتها نقص في الكمال .

في هذه البلاد عن طريق استقطاب المشاعر وتنظيم حركة المواطنين وتحديد المطالب أن تحرر الشعوب الإسلامية .

ومثال الثانية :

التاريخ الإسلامي يحدثنا بمحادث الصراع الدامي على السلطة ، وكان الناس في حرج ومشقة من أمرها .
ولكن الأحزاب السياسية تكفل انتقال هذه السلطة بطريقة سلمية ،
وتجنب الناس هذا الحرج .

ومثال الثالثة :

إن الأحزاب السياسية مدارس للشعوب في شئون السياسة ، وتعمل على توعية الجماهير وتخريج القادة السياسيين المؤهلين للحكم .
فالخلاصة أنه من المصالح المرسله قبول النظام الحزبي الحديث ما دامت الأحزاب تؤدي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد كما هو مقصود الشارع من تشريعاته (١) .

التحقيق في المسألة :

يلاحظ الباحث رجحان أدلة الفريق المؤيد لقيام الأحزاب السياسية .
ونعتقد أن معارضة الفريق الأول نابعة من خشيتهم أن يؤدي السباح للنظام الحزبي إلى قيام أحزاب عقائدية مخالفة لعقيدة الإسلام .
للك فهم يرفضون النظام الحزبي جملة واحدة سداً للذريعة .
والواقع أن هذا الخوف لا مبرر له . خاصة أنه إذا راعينا أمرين :

الأول :

ليس ثمة نظام بديل لضمان الحريات السياسية في ظل الإسلام إذا تم إلغاء الأحزاب .

(١) الأستاذ فاروق عبد السلام ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .

النتائج :

مهما كانت المساوئ التي تنسب للنظام الحزبي فإن محاسنه أكثر .
ولذلك فنحن لا نرى بأساً في النظام الحزبي إذا التزم بإطار الشريعة
وأصولها ، حيث يتفق الجميع في المبدأ ويختلفون في الوسائل (١) .

(١) راجع في منح النظام الحزبي :

- أبو الأمل المودودي : نظرية الإسلام وهدية (٦٧ دار الفكر) ص ٦٠ .
- د. مصطفى كمال وصفي : النظام الدستوري في الإسلام ص ٧٥ و السلطة الشعبية
في نظام الإسلام ص ١٧ . ولكنه يرى أنه لا بأس بالاعتلاف في الوسائل إذا اتفقوا في
المبدأ « لأن المعتطفين في المبدأ يسمى بعضهم إلى عدم بعض ، وأما المعتطفون في الوسيلة فإنهم
يتكاملون في محمولات النقد البناء » .

- فضيلة الشيخ جواد الحق علي جواد الحق - روز اليوسف ١٩ أكتوبر ٧٨ - العدد

٢٦٦ - ص ٢٨ .

قوله « وإذا كانت الأنظمة الديمقراطية المعاصرة قد انقضت أن تتنوع الأحزاب ، فإن
البيرة بالأهداف والمقاصد ، وما دامت جميعاً تعمل لخير الوطن ملتزمة بالسير نحو تطبيق
الشريعة . فإنها حل هذا الوجه تكون قد توحدت في الهدف وإن اختلفت في الوسائل ... » .

وراجع في الاجتهاد المؤيد :

- محمد أسد : منهاج الإسلام في الحكم (دار العلم للملايين ٦٤) ص ١١٦ .
- د. عبد الحكيم حسن البعل : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام -
دراسة مقارنة (دار الفكر العربي ١٩٧٤) ص ٦٦٦ حيث يقول :
« كما أنه من المعروف أن الشئون الدستورية والسياسية ليست من العقائد والأصول ، إذ
هو نوع من القواعد التي يجوز فيها الاجتهاد وتختلف فيها وجهات النظر » .

- د. وائد البراوي : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة - (دار النهضة العربية ١٩٧٥)

ص ١٢٨ .

- د. محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الإسلام (دار الفكر بيروت ٦٨) ص ٩٢ .

- د. أحمد شوقي الشنجري - الحرية السياسية في الإسلام - الكويت ٧٣ ص ٢٣٩ .

- د. القنطرب محمد القنطرب طلبة - الإسلام وحقوق الإنسان .

- دراسة مقارنة - (دار الفكر العربي ١٩٧٦ ص ٣٤٧) .

- د. محمد ضياء الدين الرئيس - النظريات السياسية الإسلامية (دار التراث ٧٦)

ص ٥٢ .

ثانياً: الشورى ونظام الانتخاب العام

يمثل نظام الانتخاب العام أحد الأركان الأساسية في الديمقراطية المعاصرة. ولم يعرف التاريخ السيامى الإسلامى هذا النظام ولكنه عرف نظام « البيعة » .

والبيعة في جوهرها تعنى إعلان الفرد المبايع عن موافقته ورضاه لشخص المبايع له مع التزامه بالإخلاص والولاء .
ونظام الانتخاب المعاصر يحقق هذا المقصود عن طريق ما يسمى بالتصويت ؟

وإذا كان نظام الانتخاب العام لم يكن معروفاً في صدر الإسلام ، وما تلاه ، إلا أنه كان هناك ما يسمى بنظام (الاختيار الطبيعي) (١) والذي كان بمقتضاه تصل شخصيات نالت الرضا والقبول العام إلى مركز الصدارة .
وإذا كان هذا الأسلوب متناسباً مع بيئة تسود فيها بساطة العيش ، فإننا لا نرى مانعاً من تغيير هذا الأسلوب ليتلاءم مع بيئة أخرى تشكو من التثقل الحضارى ؟

وحيث أن أساليب التمثيل تتطور بحسب البيئات والمجتمعات ، وحيث أننا مأمورون بالشورى في معالجة الشؤون العامة ، ومأمورون أيضاً بالشورى في نفس الوسيلة المؤدية إلى تشكيل مجلس الشورى ، فإنه لا مانع من الاستفادة من تجارب الغير ما دامت صالحة ومتناسبة وتحقق الهدف المقصود من نظام التمثيل .

ونحن لا نجد وسيلة عصرية مناسبة تحقق الاشتراطات السابقة مثل نظام الانتخاب العام .

(١) تكلمنا عن هذا الأسلوب في فصل « أهل الشورى » وكيفية معرفتهم .

وإذا كان هذا النظام قد تعرض لنقد بسبب ما لا يسهل تطبيقه من مساوئ ، فإنه كأي نظام آخر لا يخلو من بعض السلبيات والمهم في النهاية أن مزاياه أكثر .

ويمكن ملاحظة بعض أوجه النقص وإصلاح هذه المساوئ عن طريق اشتراطات معينة ، منها تقييد الدعاية الانتخابية وتحديد المبالغ التي تدفع للنفقات الانتخابية إلى أقل حد ممكن ، وكذلك مراعاة الآداب والقيم الإسلامية ، وأن يتم كل ذلك عن طريق الرقابة القضائية على جميع المراحل الانتخابية ، وأخيراً العقاب على الأعمال المخلة والمنافية لنزاهة الانتخاب .

وفي صدد تفضيل أحد الأنظمة الانتخابية فإننا نفضل (نظام الانتخاب القائمة مع التمثيل النسبي) حيث أنه أقرب للعدالة .

ثالثاً: الشورى ومبدأ الترشيح الانتخابي

من أهم العمليات الانتخابية عملية الترشيح ، وفيها يعبر الشخص الذى تتوافرت فيه شروط الترشيح - للجهة المختصة - عن إرادته فى التظلم لاقتراع الناخبين عن دائرة معينة ، بهدف الحصول على عضوية المجلس النيابى ، ويصاحب عملية الترشيح عملية الدعاية .

ولكن بعض الباحثين (١) فى النظام السياسى فى الإسلام لا يرتضون هذا الأسلوب ، وهم يستندون إلى نصوص وأحاديث فى هذا الشأن .

فمن النصوص القرآنية ، قوله تعالى : ﴿ فلا تركوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ﴾ (٢) .

ومن الأحاديث النبوية :

١ - عن عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة ، فإني أعطيتها من مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة ، أعنت عليها (٣) .

(١) أبو الأمل الموهوبى - نظرية الإسلام وحده - (دار الفكر بيروت ٦٧) ص ٩٩ حيث يقول : لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أبداً من منصب المسئولية من يرشح نفسه أو يسمي له سماً ما . . . وأيضاً كتابه « الحكومة الإسلامية » (١٩٧٧) ص ٢٠٦ .

- الأستاذ محمد أسد - منهاج الإسلام فى الحكم - (دار العلم للملايين ، بيروت ٦٤) ص ٩٢ حيث يقول :

(وعلى هذا فإنه من المتكبر بروح الشريعة أن ينصب دستور الدولة الإسلامية ، صراحة على أن سؤال شخص ما لمنصب إدارى ، أو طلبه لعضوية هيئة نيابية يحمله تلقائياً غير لائق ، فهو ظئف أو لا يتناسب) .

(٢) من الآية ٣٢ من سورة النجم .

(٣) صحيح مسلم شرح النووي (دار الفكر - بيروت ١٩٧٢) ج ١٢ ص ٢٠٧ فتح الباري ١٠-٢٤٢ - (كتاب الأحكام) - باب من لم يسأل الإمارة أماته الله .
إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى - « دار الكتاب العربى » المطبعة بالناشر - ص ٢٢٢ .

٢ - عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال : دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم ، أنا ورجلان من بني عبي فقال أحد الرجلين . يا رسول الله ، أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل ، وقال الآخر مثل ذلك فقال : إنا والله لا نولى على هذا العمل ، أحداً سألوه ، ولا أحداً حرص عليه (١) .

وفى رواية أخرى « فقال : لن أو لا نستعمل على عملنا من أراد (٢) » ويستخلص هؤلاء من هذه النصوص مبدأ (طالب الولاية لا يولى) وكذلك ينتهون إلى منع الدعاية الانتخابية المصاحبة لعملية الترشيح .

المنساقفة :

ولا يسلم معظم الباحثين بهذا الفهم ، فالجميع المعاصر قد تعقد تركيبه ، وتكاثر أفراد ، ولم تعد الوجوه معروفة كما كانت رؤوس الأسر والعشائر من قبل ، وأصبحت عملية الترشيح لا بد منها لكفالة حسن سير أداة الحكم .

ولهذا فهم يناقشون هذه الأدلة بالآتي :

أولاً - بالنسبة للآية الكريمة :

﴿ فلا تركوا أنفسكم ... ﴾ يقولون أنها محمولة على الزكية الدينية وحدها ، أى دعوى التقوى والقرب من الله ، كما كان اليهود يقولون مثلاً ﴿ نحن أبناء الله وأحباؤه ﴾ . ذلك أن القطع فى هذا الأمر مما انفرد الله بعلمه فلا يشمل منع الدعاية الانتخابية إذا كانت بقصد إبراز دقيق وأمين لخصائص الأفراد (٣) .

(١) صحيح مسلم لشرح النووي ١٢-٢٠٧ .

فتح الباري ١٠-٢٤٢ .

إرشاد السارى ١٠-٢٢٢ .

(٢) صحيح مسلم لشرح النووي ١٢-٢٠٧ .

فيض القدير ، شرح الجامع الصغير لعلامة المنائى (المطبعة التجارية ١٩٢٨) ج ٤

حديث رقم ٢٥٢٢ وروى لصحة .

(٣) الأستاذ نصي عثمان - الفكر الإسلامى والتطور - (دار القلم) ص ٢٣ .

ثانياً - بالنسبة للأحاديث النبوية :

فتؤول على أحد الأوجه التالية :

١ - أن المنع في الأحاديث ، مقصود به ، التهي عن التفات والتكالب على السلطة ، لأن ذلك قرينة عدم الكفاءة وعدم الإخلاص وآية في أنه يطلبها للاستعلاء وللأغراض الخاصة حيث وضع نفسه - بجرصه الشديد - موضع الاتهام (١) .

والغالب أن الرجل الكفاء لا يجرى وراء المنصب لأنه واثق من نفسه ومعتز بها ، وينبغي أن يسمى إليه المنصب أو الذين في يدهم الاختيار (٢) . فالقصد إذن منع التفات وإبعاد غير الأكفاء ، ويدل لذلك - أيضاً - أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يته أباً ذر من طلب الولاية (٣) - شكلاً - وكذلك العباس وابن عمر تمنيا الإمارة في إحدى معارك خيبر ، وعلياً رضي الله عنه طلب الخلافة تلميحاً وتصريحاً فلم يحتج عليهم أحد بهذه الأحاديث (٤) . وأيضاً فإن سيدنا يوسف عليه السلام قال : اجعلني على خزائن الأرض - وسليان عليه السلام قال : وهب لي ملكاً (٥) .

(١) راجع فيض القدير في هذا المعنى حيث يقول : (وذلك لأن إرادته إياه والمحرص عليه مع العلم بكثرة آفاته آية أنه يطلبه لنفسه ولأغراضه ، ومن كان هكذا ، أوشك أن تغلب عليه نفسه فيهلك) ج ٢ الحديث رقم ٢٥٢٢ .
راجع للإمام النووي في صحيح مسلم ٢٠٨-١٢ قوله (ولأن فيه تهمة للطالب والمحرص والله أعلم) .

(٢) د. راشد البراوي : القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة - ص ٥٧ .
(٣) في الحديث المشهور من أبي ذر رضي الله عنه . قال (قلت يا رسول الله ألا تمسكني . قال : فحرب يده هل منكبي ، ثم قال يا أبا ذر إنك ضعيف ، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزينة وللدانة إلا من أخلها بحقها وأدى الذي عليها) .

صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٧-١٢ .

(٤) الأستاذ ضعي حيان : المرجع السابق - ص ٢٣ .

(٥) قال ابن القيم ، هو محمول على الغالب واستشهد بالتالين . . راجع فتح الباري ٢٤٢-١٠ وما بعدها .

وقال الأستاذ المؤدعي إن طلب سيدنا يوسف سكتى لأنه في بلد غير مسلم وأراد هليتهم - كتابه (الحكومة الإسلامية - ص ٢٠٧) ، ونقول : فيقال عليه كل من وجد في نفسه كلمة وأراد إصلاحاً .

ويوضح هذا المعنى - أيضاً - حديث أبي هريرة رضى الله عنه ،
عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : (إنكم ستحصبون على الإمامة
وستكون ندامة يوم القيامة ، فتم المرخصة وبثت الفاطمة) (١) .

ويؤيده ، ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة * من طلب قضاء
المسلمين حتى يناله ، ثم غلب عدله جورده فله الجنة ، ومن غلب جورده
عدله فله النار » (٢) .

٢ - الأحاديث محمولة على أنها من اجتهادات الرسول صلى الله
عليه وسلم السياسية كإمام ورئيس دولة ، ولا تعتبر من التشريعات
العامة الملزمة .

وفى هذا يقول الدكتور عبد الحميد متولى ، هذا المبدأ هو لا ريب
مبدأ جميل - أى مبدأ طالب الولاية لا يولى - بل وعظيم . ولكن إذا كان
هذا المبدأ مما يمكن تطبيقه في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهل من
المقبول أو المعقول أن نقول أنه يستطاع تطبيقه في العصر الحديث (٣) ؟ .

وإذا سلمنا جدلاً بإمكان تطبيقه ، فهل يمكن الادعاء بأنه يكفل
حسن سير أداة الحكم ؟ .

(١) فتح الباري ١٠-٢٤٢ وما بعده وكتاب الأحكام .

قال النووي : « وهذا أصل عظيم في اجتناب الولاية ، ولا سيما لمن كان فيه ضعف :
وهو في حق من دخل فيها بغير أهلية ولم يعدل ، فإنه يندم ... وأما من كان أهلاً وعدل
فيها فأجره عظيم ، كما تظاهرت به الأخبار ، ولكن في الدخول فيها خطر عظيم ، ولذلك امتنع
الأكابر منها » .

قال ابن حجر المصنف : « نعم المرخصة في الدنيا و« بئس الفاطمة » بعد الموت .
قال المذهب : (الحرس على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء .
وعظم الفساد . ووجه التمسك أنه قد يقتل أو يزل أو يموت فيطالب بالبيعة التي ارتكبتها فيندم .
قال ويستغنى من ذلك من تعين عليه ، كأن يموت الوالي ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر
غيره) قال ابن حجر : وقد ينظر الحرس في حق من تعين عليه لكونه يصير واجباً عليه .

(٢) فتح الباري ١٠-٢٤٢ وما بعدها من باب ما يكره من الحرس على الإمامة كتاب
الأحكام .

(٣) د. عبد الحميد متولى : أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (١٩٧٠)
ص ٧١ وما بعدها .

إننا إذا عرفنا أن هذا المبدأ ، وهذا الحديث لا يعد تشريعاً عاماً
ملزماً لنا في هذا العصر ، فإن في ذلك ما يكفينا مؤونة البحث عن جواب
لسئلة الأسئلة .

الجواب عن هذا الوجه :

لا نسلم بأن هذه الأحاديث من قسم السنة المرحلية ، لأنها تتعلق بمعاني
إنسانية عامة وثابتة .

فالمنع الذي ترسيه هذه الأحاديث وهو (منع وكراهية التفات
والتكالب والتحايل والطمع والافتئات في طلب السلطة) كل هذه الصفات
الملمومة لا يلقى بأى مسلم أن يتصف بها في كل مكان وزمان .

٣ - الأحاديث محمولة على النهى عن طلب الإمارة ، وهى الحكم
المباشر على الناس ، وهى التى تشبه في هذه الآيات (السلطة التنفيذية) .
وأما (طلب النيابة) فجائز لأنها وكالة عن الشعب للمطالبة بحقوقه
التشيلية في مراقبة الحكومة ، ولأن النيابة بمفهومها المعاصر لم تكن معروفة
في النظام الإسلامى (١) .

الجواب :

هذا التأويل وإن كان مقبولاً إلا أنه يلحق به ما يلحق بغيره من عدم
التكالب والتحايل في طلب النيابة .

وإذا قيل يجوز أن تقوم الأحزاب والمؤسسات المختلفة بترشيح الأفراد ،
فيرد على ذلك بأن حكم هذه الأحزاب والمؤسسات حكم الأفراد من عدم جواز
التكالب والسعى الملموم للحصول على المقامات ، ولا شك أن هذه الأحزاب

(١) الشيخ فيصل مولوى - مجلة الشهاب - تصدرها الجامعة الإسلامية في لبنان -
العدد (٢٤) سنة (١٦٢٥) سفر ١٣٩٢ نيسان ١٩٧٢ - بعنوان « فلبسوا أهل الذكراء » .

وراجع أيضاً :

الأستاذ عبد القادر صوة : الإسلام وأوضاعنا السياسية (١٩٦٧) ص ١٨٢ حيث
يقصر الأحاديث على المنع من طلب الإمامة لأن أغلب طلابها إنما يطلبونها السلطان والجله
والاستعلاء ويقولون وأول الملتح من طلبها وهو ضعيف .

تستفيد من جراء حصول مرشحها على الوظائف العامة أو النيابية ، لذلك كان حكمها حكم الأفراد في تقييدها بالأصل العام الذى سبق ذكره . فضلا عن وجوب مراعاة الهيات والأحزاب للموضوعية والعدالة في ترشيحها للأشخاص .

ومن رأينا أن السعى المنهى عنه في طلب الولايات لا علاقة له بعملية الترشيح نفسها ، فهى أشبه بطلب موافقة الجهات المختصة لإدراج اسم الطالب للترشيح في قائمة المرشحين عن دائرة معينة ، فهذه العملية أمر ضرورى يقتضيه النظام بهدف تحديد عدد من يجوز انتخاب ممثل الدائرة من بينهم حتى يتمكن الناخبون من الوقوف على آراء كل مرشح وصفاته .

ولكن المعنى الملموم الذى يستمد من هذه الأحاديث إنما ينطبق على العمليات الدعائية المصاحبة لعملية الترشيح ، فالمعروف أن المرشحين يسعون ويسلكون شتى السبل في الدعوة لأنفسهم وبيالغون في ذلك فينسبون إلى أنفسهم كل المزايا والصفات الحميدة ويلصقون بمخبرهم كل الصفات الملمومة .

فيمكن في هذا المجال أن نستفيد من المعاني التى ترمز إليها هذه — الأحاديث ، فنمنع هذه المبالغات ، ونقيد عمليات الدعاية بشئ من التنظيم والوسائل المشروعة .

وعلى هذا فكما أن الشورى يمكن أن تأخذ بنظام الترشيح الانتخابي الحديث ، فكذلك فإن الديمقراطية المعاصرة يمكن أن تستفيد من المعاني الإسلامية السامية في مجال عملية الدعاية الانتخابية .

رابعاً: الشورى وصور الديمقراطية

ذكرنا أن للديمقراطية صوراً ثلاث. وهى المباشرة والنيابية وشبه المباشرة ، والتي هى مزيج من المباشرة والنيابية .

ومع أنه لا تعارض بين هذه الصورة ومبدأ الشورى إلا أننا نرى أن الديمقراطية شبه المباشرة هى الأقرب إلى روح الشورى فى الإسلام .

موقف الديمقراطية المعاصرة من بعض مظاهر الشورى:

تتميز الشورى الإسلامية ببعض المظاهر المميزة والتي يمكن للديمقراطية
المعاصرة أن تستفيد منها .

وتتلخص هذه المظاهر فى الآتى :

١ - الشروط الأخلاقية فى المرشحين وتقييد الدعاية الانتخابية :

فالمرشحون لتمثيل الأمة يجب أن يكونوا معروفين بالأخلاق القاضية
والسلوك المستقيم بالإضافة إلى الخبرة بالشئون العامة والكفاية والأمانة ،
ولا يكفى خلو صحيفة المرشح من الجسائم المخلة بالشرف وغيرها من
الأدور السلبية (١) .

ولابد من إيجاد طريقة للاستفادة من التوجيهات الإسلامية فى هذا المجال .
وأما عن تقييد الدعاية الانتخابية فقد تكلمنا على ضرورة الاقتصاد على
أقل حد ممكن فى الدعاية والتمويل .

٢ - الحقوق والحريات العامة :

ذكرنا أن الحريات العامة فى الإسلام مقيدة بضوابط من الشريعة
نفسها وليست مطلقة كما هى فى الديمقراطية المعاصرة . وأن هذه الضوابط
تحقق التوازن بين المصالح الفردية والجماعية .

ومن ناحية أخرى فإن هذه الحريات تهدف إلى غايات سامية ، ومن
ثم فهى إيجابية ، بينما الديمقراطية المعاصرة لا تزال تتخذ موقفاً سلبياً
وإن كانت قد انحلت بعض المواقف الإيجابية إلا أنها ليست كافية .

(١) أساتذتنا الدكتور يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة وكيف جنت حل أمتنا :

(بيروت ١٩٧١) ص ٧٨ .

فالمعالجة في الحرية الفردية أدت إلى آثار سيئة في جميع مجالات المجتمع الديمقراطي المعاصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية ، وتتمثل هذه الآثار في الإباحية والجرائم والكساد والبطالة وسوء توزيع الدخول وظهور الاحتكارات والتكتلات الاقتصادية الفضخمة ومعاناة الفرد النفسية .

ولهذا فإن الديمقراطية المعاصرة تعرضت لنقد شديد في مجال الحريات بالذات ، إذ أدى الطغيان الرأسمالي إلى التأثير في الحريات السياسية والممارسة الديمقراطية السليمة .

ولهذا فإن تصحيح مسار الديمقراطية المعاصر لا بد له من ضوابط معينة توضع للحريات العامة .

والديمقراطية المعاصرة تجد بغيثها في موقف الإسلام المتوازن من الحريات العامة ، إذ أن هذا الموقف مصدر لإثراء وتصحيح لأوجه النقص في الحريات العامة .

٣ - الديمقراطية المعاصرة والقيم الدينية الخالدة :

ترتبط الديمقراطية المعاصرة بقيم معينة ولكنها غير ثابتة وخاضعة للتقلبات إذ لا ضابط لها إلا الميول والأمزجة .

وواضح أن هذه لا تصلح مقياساً للقيم إذ أن شرطه الأساسي أن يكون المقياس موضوعياً لا ذاتياً .

ولكى يكون المقياس موضوعياً فلا بد أن يكون من وضع غير البشر : بمعنى أن يكون من وضع قوة خارجية منفصلة .

ومثل هذا الشرط لا يتحقق إلا في الأديان السماوية التي نوات لتأكيد قيم إنسانية ثابتة في الأرض تحكم تصرفات البشر .

وتتجلى هذه الحقيقة بأوضح صورة في الإسلام بحسبه خاتم الأديان :

(وعلى هذا فإن الديمقراطية المعاصرة - إذا أرادت أن تصحح مسارها - مطالبة بالعودة للإيمان بقوة مهيمنة على مصير الإنسان ، هي التي تلحد له قيمه ومسؤولياته الأخلاقية والاجتماعية ، وكذلك الإيمان بوجود قيم

أخلاقية عالمية وموضوعية ، شاملة لكل البشر وهى تملو على كل اعتبارات الحرية الفردية التى لا تحملها حدود (١) .

٤ - الديمقراطية المعاصرة والوازع الداخلى :

يهم الإسلام بتكوين الضمير الحى عند الإنسان بهدف أن رقابة الضمير خير ضمان لنجاح التشريعات المختلفة فى ميدان التطبيق .

بينما لا نرى مثل هذا الاهتمام من قبل الديمقراطية المعاصرة ، إذ يكاد جل اهتمامها ينحصر فى وضع الضمانات الخارجية

وكما أن للشورى الإسلامية أن تستفيد من هذه الضمانات الخارجية ، فإن للديمقراطية المعاصرة أن تستفيد من رقابة الضمير .

وأخيراً فكما أن من شرط نجاح النظام الديمقراطى وجود الحريات ، فكذلك فإن الشرط الأساسى لنجاح الشورى وجود بيئة تتوفر فيها هذه الحريات وتشيع فيها المفاهيم الأخلاقية الإسلامية وتقوم على غلط تربية مستمدة من الدين الإسلامى .

(١) هذه مقتطفات من شهادة إنسان غير مسلم .

راجع : مقتطفات من المحاضرة التى ألقاها الكاتب السوفيتى المئى « الكسندر سولزيتسن » الحائز حل جائزة نوبل للسلام ، ألقاها فى جامعة هارفرد بالولايات المتحدة الأمريكية فى منتصف شهر يونيو ١٩٧٨ ، بمناسبة منحه الدكتوراه الفخرية .

وتد ترجم هذه المحاضرة الدكتور محمد إبراهيم الشوش فى مقال بعنوان : « المحاضرة المادية المعاصرة وتدهور القيم الإنسانية » راجع مجلة : النوبة ، السنة الثالثة العدد ٣٢ ، أغسطس ١٩٧٨ وأيضاً مجلة العربى - الكويت أغسطس ١٩٧٨ العدد ٢٣٧ حيث ترجم الأستاذ أحمد جهاد الدين المحاضرة إلى مقال بعنوان :

« سوليتسن » أيضاً بعد أن عاش فى روسيا وعاش فى أمريكا يبحث عن طريق ثالث . . .

بيان المراجع

- (أ) مراجع في تفسير القرآن الكريم وفي كتب القراءات .
- (ب) مراجع في شروح الحديث النبوي الشريف وفي تخریجه .
- (ج) مراجع في الفقه الإسلامي وأصوله وفي السياسة الشرعية .
- (د) مراجع في التاريخ الإسلامي واللغة العربية .
- (هـ) مراجع في دراسات إسلامية عامة ومقارنة .
- (و) مراجع في نظم سياسية .
- (ز) مجلات ودوريات ومصحف .

(أ) مراجع في تفسير القرآن الكريم

- ١ - أحكام القرآن : للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ، المتوفى ٥٣٧٠هـ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
الجزآن الثاني والثالث .
- ٢ - أحكام القرآن : للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله ، المعروف بابن العربي ، المتوفى ٥٤٣هـ . تحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي . طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر . الجزء الأول (الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م) والرابع (الطبعة الأولى ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م) .
- ٣ - تفسير القرآن العظيم : للحافظ حماد الدين أبي القداء اسماعيل بن كثير ، المتوفى ٧٧٤هـ ، طبعة دار المرقعة ودار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م ، الأجزاء : ١ ، ٢ ، ٤ .
- ٤ - تفسير القرآن الحكيم : (تفسير المنار) للإمام محمد عبد الله والسيد محمد رشيد رضا . نشر مكتبة القاهرة : علي يوسف سليمان ب ميدان الأزهر بمصر ، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م . الأجزاء ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١٠ .
- ٥ - تفسير الجلالين : للإمامين جلال الدين محمد بن أحمد الحلبي ، وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، مطبوعات مكتبة محمد هاشم الكبي ، دمشق ١٩٥٨ .
- ٦ - التفسير الواضح : للأستاذ محمد محمود حجازي . القاهرة ١٩٧٢ .
- ٧ - التفسير القريب للقرآن المجيد : للدكتور محمد عبد المنعم الجمال ، دار الكتاب الجديد ، مصر ، المجلد الأول .
- ٨ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن : للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠) حققه وعلق حواشيه : الأستاذ محمود محمد شاكر . راجعه ونشره أحاديثه :

الشيخ محمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ،
الجزء السابع .

٩ - الجامع لأحكام القرآن : للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري
القرطبي المتوفى ٥٦٧هـ . الطبعة الثالثة المصورة
عن طبع دار الكتب المصرية ، الناشر دار الكتاب
المعربي بالقاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م . أصلتها
وزارة الثقافة في سلسلة المكتبة العربية . الجزء ١
الرابع والسادس عشر .

١٠ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور : للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
السيوطي المتوفى ٩١١هـ ، دار الثقافة ، بيروت
وبهامشه التفسير المنسوب لابن عباس . الجزء ١
الثاني والسادس :

١١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : للعلامة أبي الفضل شهاب
الدين السيد محمود الألوسي البغدادى ، المتوفى
١٢٧٠هـ ، إدارة الطباعة المنيرية ، دار إحياء
التراث العربى ، بيروت ، الجزء ٤ : ٢٥ :
١٢ - زاد المسير في علم التفسير : للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى
(٥٠٨ - ٥٩٦هـ) المكتب الإسلامى . الطبعة
الأولى المحققة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م ، الأجزاء :
الأول والثالث والسابع .

١٣ - السراج المنير : للإمام محمد بن أحمد القاهرى الشافعى المتوفى
٩٧٧هـ ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ،
المجلد الأول :

١٤ - عمدة التفسير عن الحفاظ ابن كثير : اختصار وتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ،
دار المعارف بمصر ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م ،
الجزء الثالث :

١٥ - فتح البيان في مقاصد الرحمن : للإمام أبي الطيب صديق حسن القنوجى البخارى
الطبعة الأولى بمصر ١٣٠١هـ ، الجزء الأول
والثاني :

١٦ - فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية بالتفسير : للإمام محمد بن حلى
الشوكانى الصنعائى المتوفى ١٢٥٠هـ ، الطبعة

الأولى ، البابى الحلقى ، مصر ١٣٤٩ هـ ،
الجزء الأول .

١٧ - فى ضلال القرآن : للأستاذ سيد قطب ، الطبعة السادسة ، بيروت ،
الجزآن : ٢ ، ٧ .

١٨ - الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجه التأويل : للإمام
عمود بن عمر العنشى ، المتوفى ٥٧٨ هـ ،
دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، بيروت .
الجزآن : الأول والعاشر .

١٩ - لطائف الإشارات : للإمام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك
القشبرى (٣٧٦ - ٤٦٥ هـ) (تفسير صوفى
كامل للقرآن) تقديم وتحقيق وتطبيق الدكتور
إبراهيم بسوى ، القاهرة ، دار الكتاب العربى
للطباعة والنشر ، المجلد الأول .

٢٠ - لباب التأويل فى معاني التنزيل : (تفسير الخازن) للإمام علاء الدين على بن محمد
ابن إبراهيم البغدادى الصوفى المعروف بالخازن ،
من علماء القرن الثامن الهجرى ، الناشر محمد
أمنى دمج ، بيروت ، الجزء الأول :

٢١ - مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) : للإمام فخر الدين الرزائى المتوفى ٨٦٠٦ هـ ،
الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، طهران ،
الجزء التاسع .

٢٢ - مختصر تفسير ابن كثير : اختصار وتحقيق محمد على الصابونى ، دار
القرآن الكريم ، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ ، بيروت ،
المجلدان الأول والثالث .

٢٣ - مجمع البيان فى تفسير القرآن : للشيخ أبى على بن حسن الطبرسى ، من أكابر
علماء الإمامية فى القرن السادس ، الطبعة الأولى ،
دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٥٥ م ،
الجزآن : ٤ ، ٢٤ .

٢٤ - معالم التنزيل فى التفسير : للإمام أبى محمد الحسين بن مسعود ، القراء
البغوى الشافعى ، المتوفى ٥١٦ هـ ، نقل فيه
بالإستاد عن مفسرى الصحابة والتابعين وغيرهم
بإمضى « تفسير الخازن » طبعة المكتب التجارية
بمصر ، الجزء الأول .

كتب القراءات والمعاجم في ألفاظ القرآن

٢٥ - إملأ ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن : للإمام
عبد الدين الكبري ، دار العلم للجميع (سوريا)
المجلد الأول :

٢٦ - كتاب المصاحف : للمحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان
السجستاني المتوفى ٨٣١٦ هـ ، صححه ووقف
على طبعه الدكتور آرثر جفري ، الطبعة
الأولى ١٩٥٥ - ١٩٣٦ م : الناشر بمصر
والمتى ببغداد .

٢٧ - معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية ، الطبعة الثانية ، مصر
١٩٧٠ ، الجزء الثاني :

٢٨ - القشر في القراءات المشر : لابن الجوزي

(ب) مراجع في شروح الحديث النبوي ونحوه

٢٩ - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري : للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد
ابن محمد التستلائي المتوفى ٩٢٣ هـ ، الطبعة
السابعة المصورة من الطبعة الأخيرة بالمطبعة
الأميرية ببغداد مصر ١٣٧٣ هـ : دار الكتاب
العربي ، بيروت . الأجزاء : ١٠ ، ٨ ، ٦ ، ٤ .

٣٠ - تحفة الأحرف بشرح جامع الترمذي : للمحافظ أبي العلي محمد عبد الرحمن
ابن عبد الرحمن المباركفوري (١٢٨٣-١٣٥٣ هـ)
مراجعة وتحقيق الأستاذ عبد الرحمن محمد عثمان
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة . الطبعة الثانية
١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م الجزء ٥ ، ٦ .

٣١ - تهذيب التهذيب : للمحافظ شهاب الدين أبي الفضل السقلائي ،
المعروف بابن حجر (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) مصورة
من الطبعة الأولى بمجلد آباء النكت ١٣٧٦ هـ ،
دار صادر ، بيروت ، الأجزاء : ٦ ، ٥ ، ٤ ، ٣ .

٣٢ - السنن الكبرى : للمحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى
٨٤٥٨ هـ ، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة

المعارف العامة ، مجلد آباد ١٣٥٤ هـ ، الأجزاء
٤ ، ٧ ، ١٠ .

٣٣ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة : الشيخ الحفص
محمد ناصر الدين الألباني : منشورات المكتب
الإسلامي بدمشق ، المجلد الأول .

٣٤ - صحيح مسلم بشرح النووي : للإمام يحيى الدين أبي زكريا يحيى بن شرف
النووي (٦٣١ - ٧٢٦ هـ) ، دار الفكر ،
بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢ م ، الجزء ١ :
٦ ، ١٢ .

٣٥ - عون المبرود شرح سنن أبي داود : للعلامة أبي الطيب محمد بن أحمد بن أبي داود مع
شرح الحافظ ابن قيم الجوزية . تحقيق عبد
الرحمن محمد حيان . الناشر المكتبة السلفية
بالمدينة المنورة ، الجزء السابع .

٣٦ - الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف : للحافظ ابن حجر العسقلاني ، مطبع
مع الكشاف . الناشر دار الكتاب العربي ،
بيروت ، الجزء الرابع .

٣٧ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس : للشيخ
الحديث إسماعيل محمد السجواني ، المتوفى
١١٦٢ هـ . الطبعة الثانية ، دار إحياء التراث
العربي ، بيروت ١٣٥١ هـ .

٣٨ - المصنف : للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي
(١٢٦ - ٢٢١ هـ) تحقيق ونشر الشيخ حبيب
الرحمن الأعظمي ، من منشورات المجلس
العلمي ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٢ ، المكتب
الإسلامي ، بيروت ، الجزء الخامس .

٣٩ - المستدرک للحاكم مع التخصيص للحافظ الذهبي : الناشر مكتبة المطبوعات الإسلامية .
ط ١ ، الجزء الثالث .

٤٠ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الميمني الخوافي
٨٠٧ هـ ، بصحرة الحافظين الجليلين : العراقي
وإبن حجر ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي ،
بيروت ١٩٦٧ م ، الجزء الخامس .

٤١ - مشكاة المصابيح : للشيخ ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب

التبريزي (توفي بعد ٧٣٧) بتحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، منشورات المكتب الإسلامي بدمشق ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م ، الجزء الثاني .

٤٢ - معجم الحديث (مخطوط) : للشيخ محمد ناصر الدين الألباني .

٤٣ - نيل الأوطار شرح متن أخبار من أحاديث سيد الأخيار : للإمام محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ) ، الطبعة الثالثة

مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٦١ م :
الجزء السابع :

٤٤ - فتح الباري لشرح البخاري : للحافظ شهاب الدين أبي الفضل الصغاني المعروف بابن حجر (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) ،

شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٧ هـ - ١٩٥٩ م ، الأجزاء : ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٧ .

٤٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير : للعلامة المحدث عبد الرؤوف المناوي ، الطبعة الأولى ، المكتبة التجارية بمصر ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ م ، الجزء ١ : ٢ .

٤٦ - فضل الله الصمد في توضيح الأدب المقدد : للعلامة المحدث فضل الله الجبلي ، نشر وتوزيع المكتبة الإسلامية ، حمص ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م ، الجزء الأول .

(٥) مراجع في الفقه الإسلامي وأصوله وفي السياسة الشرعية

٤٧ - الأحكام في أصول الأحكام : للإمام أبي محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري المتوفى ٤٥٦ هـ . الناشر مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠ :

٤٨ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية : للقاضي أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى ٤٥٠ هـ . الطبعة الثانية ، البابي الحلبي بمصر ١٩٦٦ .

٤٩ - أصول الفقه : الشيخ محمد أبو النور زهير ، دار التأليف المالية بمصر .

٥٠ - أصول الفقه الإسلامى : الأستاذ زكريا البرى ، الطبعة الأولى ، مصر ١٩٧١ م .

٥١ - الحسبة فى الإسلام : شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ، (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٠ هـ

٥٢ - الفرج : القاضي أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٢ هـ ، مصر .

٥٣ - السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرحمة : شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية بتحقيق وتعليق : الأستاذين محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب ١٩٧١ م .

٥٤ - السياسة الشرعية : الشيخ عبد الوهاب خلاف ، دار الأنصار ، ١٩٧٧ م مصر .

٥٥ - الطرق الحكيمية فى السياسة الشرعية : للإمام أبى عبد الله محمد بن أبى بكر الدمغشى (ابن قيم الجوزية) المتوفى ٨٧٥١ هـ . قلم له وعرف به : الشيخ محمد عيسى الدين عبد الحميد ، وصححه الأستاذ أحمد عبد الكريم الصكرى . المؤسسة العربية للطباعة والنشر : القاهرة ١٩٦١ م .

٥٦ - علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى : للشيخ عبد الوهاب خلاف الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٥٦ .

٥٧ - المحلى : لأبى محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى المتوفى ٤٥٦ هـ . الناشر : مكتبة الجمهورية العربية بالأزهر ١٩٧٠ ، الجزء العاشر .

٥٨ - المفتى : للإمام موفق الدين بن قدامة المتوفى ٦٣٠ هـ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٣٩٢-١٩٧٢ م . الجزء ١٠ ، ١١ .

(د) مراجع فى التاريخ الإسلامى وفى اللغة العربية والتراجم

٥٩ - البداية والنهاية : للحافظ أبى الفدا (إسماعيل بن كثير) المتوفى ٧٧٤ هـ مكتبة النصر ، الرياض ، ومكتبة المطرف ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م : الأجزاء : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ .

- ٩٠ - تاريخ الرسل والملوك : لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى ٣١٠هـ
دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، الجزء الثالث .
- ٦١ - التاريخ الإسلامى العام : الدكتور على إبراهيم حسن ، النهضة المصرية
١٩٧٢م .
- ٦٢ - الحضارة : للدكتور حسين مؤنس ، عالم المعرفة ، الكويت
١٩٧٨م .
- ٦٣ - السيرة النبوية : لأبى محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب ،
البايع الحلبى ١٩٣٦ ، الجزء الثانى .
- ٦٤ - العواصم من القواصم : لقاضى أبى بكر محمد بن عبد الله المعروف
بأبن العربى المتوفى ٥٤٣هـ . بتحقيق الشيخ
عبد الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ، المطبعة
السلفية بمصر ١٣٨٧هـ .
- ٦٥ - عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة : للدكتور سليمان محمد الطماوى
دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ١٩٦٩م .
- ٦٦ - عالم الإسلام : د. حسين مؤنس ، دار المعارف بمصر ١٩٧٣ .
- ٦٧ - لسان العرب : لأبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن
منظور المصرى الأفرىقى ، المتوفى ٥٧١هـ ،
الجزء الثانى : دار صادر بيروت ١٩٦٨م -
١٣٨٨هـ ، الجزء (١٢) ، الطبعة الأولى بمصر
١٣٠٠هـ .
- ٦٨ - محمد رسول الله - سيرته وأثره فى الحضارة : للأستاذ جلال مظهر ، الطائى
بمصر ١٩٧٠ .
- ٦٩ - تاريخ التراث العربى : فؤاد سركئى ، بتحقيق د. محمود فهمى ،
د. فهمى أبو الفضل ، الهيئة المصرية ١٩٧٧ .

(هـ) مراجع فى دراسات إسلامية عامة ومقارنة

- ٧٠ - الإسلام نظام إنسانى : للدكتور مصطفى الرافعى ، بيروت ١٩٥٨ .
- ٧١ - الإسلام حقيقة وشريعة : للشيخ محمود شلتوت ، دار الشروق مصر ،
الطبعة الرابعة ١٩٦٥ .
- ٧٢ - الإسلام والتصيرية مع العلم والمدنية : للإمام محمد عبد ، مكتبة ومطبعة محمد
على صبيح ، مصر ١٩٥٤ .

- ٧٣ - الإسلام ومشكلات الفكر : للأستاذ فتحى رضوان ، سلسلة اقرأ (٣٧٧)
دار المعارف بمصر .
- ٧٤ - الإسلام والوحي السياسى : للدكتور أحمد شلبي ، محاضرة فى الموعم
الثقافى ٧٧/٦٦ بجامعة أم درمان بالسودان ،
دار المعارف بمصر ١٩٧٤ .
- ٧٥ - الإسلام وأوضاعنا السياسية : للأستاذ عبد القادر عودة ، الطبعة الثانية ،
بيروت ١٩٦٧ .
- ٧٦ - الإسلام والاستبداد السياسى : للشيخ محمد الغزلى ، دار الكتب الحديثة
بمصر ١٩٦١ .
- ٧٧ - الإسلام والشورى : للأستاذ جلال محمد المنجى ، المجلس الأعلى
لشئون الإسلامية بمصر ١٩٧٠ .
- ٧٨ - الإسلام والأحزاب السياسية : للأستاذ فاروق عبد السلام ، مكتب فليوبه
للتطبع والنشر بمصر ١٩٧٨ .
- ٧٩ - الإسلام وحقوق الإنسان : للدكتور القطب محمد القطب طلبية . دار
الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٨٠ - الإسلام والحلافة : للدكتور على حسنى الشربوطى ، دار بيروت
١٩٦٩ م .
- ٨١ - الإسلام والمعصر : د. عبد العزيز كامل ، إقرأ ، دار المعارف ،
أكتوبر ١٩٧٢ م .
- ٨٢ - أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث : للدكتور عبد الحميد متولى ،
الطبعة الأولى ، المكتب المصرى الحديث ،
الاسكندرية ١٩٧٠ .
- ٨٣ - التنظيم الحديث للنول الإسلامية بين الشريعة والقانون : الدكتور محمد عبد الله
المرنى - محاضرة مطبوعة ، أقيمت فى جامعة
أم درمان بالسودان ، ١١ فبراير ١٩٦٩ ،
دار المعارف بمصر ١٩٧٤ .
- ٨٤ - تاريخ المذاهب الإسلامية : (فى السياسة والفلكلند) الشيخ محمد أبو زهرة .
دار الفكر العربى ، القاهرة .
- ٨٥ - التشريع بين الفكرين الإسلامى والدمستورى : الأستاذ هانى أحمد البرديرى ،
الحية المصرية العامة ، مصر ١٩٧٦ .
- ٨٦ - حماية الحسل الإسلامى : للدكتور أبو الماطى أبو الفتوح ، مطبعة
الجلالوى ١٩٧٧ .

- ٨٧ - الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا : الدكتور يوسف القرضاوى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧١ .
- ٨٨ - الحكومة الإسلامية : الأستاذ أبو الأهل المودودى ، المختار الإسلامى ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، نقله إلى العربية : أحمد إدريس .
- ٨٩ - الحرية السياسية فى الإسلام : الدكتور أحمد شوق القنجرى ، دار القلم الكويت ١٩٧٣ .
- ٩٠ - الحرية السياسية .. أولاً : الدكتور أحمد شوق القنجرى ، دار القلم الكويت ١٩٧٣ .
- ٩١ - الحرية فى الإسلام : الدكتور على عبد الواحد وافي ، اقرأ (٣٠٤) ، دار المعارف بمصر .
- ٩٢ - الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام (دراسة مقارنة) : د. عبد الحكيم حسن العلى ، دار الفكر العربى مصر ١٩٧٤ .
- ٩٣ - الخليفة . . توليه وعزله : (دراسة مقارنة) للدكتور صلاح الدين ديبوس مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية .
- ٩٤ - الدستور القرآنى والسنة النبوية فى شئون الحياة : الأستاذ محمد حزة دروزه . عيسى البانى الحلبى ، مصر ١٩٦٦ .
- ٩٥ - الديمقراطية فى الإسلام : الأستاذ عباس العقاد ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، مصر ١٩٧١ .
- ٩٦ - الديمقراطية أبداً : الأستاذ خالد محمد خالد . دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الرابعة ١٩٧٤ .
- ٩٧ - رئاسة الدولة فى الفقه الإسلامى: الدكتور محمد رأفت عثمان . دار الكتاب الجامعى ، مصر ١٩٧٥ .
- ٩٨ - الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة : (رسالة دكتوراه ١٩٧٥) د. محمد عبد المنعم الحكيم .
- ٩٩ - السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسى الإسلامى (مقارنة) : الدكتور محمد سليمان الطماوى ، دار الفكر العربى ١٩٧٣ القاهرة .
- ١٠٠ - الشورى فى الإسلام : للأستاذ محمود بابلى الحامى ، بيروت ١٩٦٨ . دار الإرشاد .

٦٠٠ - الثورى فى الاسلام : د. حسن هويدي ، المنار الاسلامية - الكويت
١٩٥٧ .

٦٠٠ - الثورى بين النظرية والتطبيق : قحطان عبد الرحمن الدورى -
مطبعة الامة ، بغداد ١٩٧٤ .

١٠١ - الثورى فى ظل نظام الحكم الإسلامى : للأستاذ عبد الرحمن عبد الحلقى ،
الدار السلفية ، الكويت ١٩٧٥ .

١٠٢ - على مائدة القرآن دين ودولة : للأستاذ أحمد محمد جمال ، الطبعة الثانية ،
دار الكتاب اللبنى ، بيروت ١٩٩٣ .

١٠٣ - فى النظام السياسى للدولة الإسلامية : د. محمد سليم العوا ، المكتب المصرى
الحديث ، مصر ١٩٧٥ .

١٠٤ - الفقه السياسى عند المسلمين : للدكتور محمود فياض . سلسلة الفقه الإسلامى
ديسمبر ١٩٥٩ ، الخلقى بمصر .

١٠٥ - الفكر الإسلامى والتطور : الأستاذ فتحى حيان ، دار القلم ، مصر .

١٠٦ - فقه الزكاة : دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها فى ضوء
الإسلام ، للدكتور يوسف القرضاوى ، مؤسسة
الرسالة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٧٣ .

١٠٧ - القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة : د. راشد البراوى ، النهضة العربية ،
مصر ١٩٧٥ .

١٠٨ - المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام : الشيخ محمد أبوزهرة : دار الفكر . بيروت .

١٠٩ - المشروعية الإسلامية العليا : الدكتور على محمد جريشة ، مكتبة وهبة ،
مصر ١٩٧٥ .

١١٠ - المشروعية فى النظام الإسلامى : للدكتور مصطفى كمال وصنى ، القاهرة ١٩٧٠ .

١١١ - المرأة فى القرآن والسنة : للأستاذ محمد حزة دروزة . المكتبة المصرية ،
بيروت ١٩٦٧ .

١١٢ - المرأة بين الفقه والقانون : للدكتور مصطفى السباعى ، المكتبة المصرية
يجلب ، الطبعة الثانية ١٩٦٢ .

١١٣ - الماركسية والإسلام : للدكتور مصطفى محمود ، دار المعارف بمصر .
١٩٧٥ م .

١١٤ - من أين نبأنا : الأستاذ عبد المتعال الصميدى . الخلقى بمصر .

١١٥ - منهاج الإسلام فى الحكم : للأستاذ محمد أسد . ترجمة منصور محمد ماضى .
دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤ .

- ١١٦ - مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة : للدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف بالإسكندرية الطبعة الأولى ١٩٦٦ .
- ١١٧ - مبدأ الشورى في الإسلام : للدكتور عبد الحميد متولى ، عالم الكتب ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٧٢ .
- ١١٨ - مبدأ الشورى في الإسلام : (مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي) للدكتور يعقوب محمد المليجي مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية .
- ١١٩ - مبدأ المساواة في الإسلام مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة : د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، مؤسسة الثقافة الجامعية مصر ١٩٧٢ .
- ١٢٠ - نظرية الإسلام وهدية : الأستاذ أبو الأعلى المودودي ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٧ .
- ١٢١ - نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية : د. أحمد محمود صبحي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .
- ١٢٢ - نظام الحكم في الإسلام : للدكتور محمد فاروق النبهان ، الكويت ١٩٧٤ .
- ١٢٣ - نظام الحكم في الإسلام : للدكتور محمد يوسف موسى . دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، مصر ١٩٦٣ .
- ١٢٤ - نظام الحكم في الإسلام : للدكتور محمد عبد الله العربي ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٨ .
- ١٢٥ - نظام الحكم في الإسلام : (محاضرات) للدكتور أحمد عبد المنعم البهي . الدراسات العليا - كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر :
- ١٢٦ - نظام الحكم في الإسلام : (محاضرات) للشيخ أحمد الفاضل - الدراسات العليا - قسم السياسة الشرعية ، كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر .
- ١٢٧ - نظام الحكم الإسلامى مقارناً بالنظم المعاصرة : للدكتور محمود حلمي ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ١٢٨ - نظام الحكم في الشريعة والتاريخ : للأستاذ ظافر القاسمي ، دار النفائس ، بيروت ١٩٧٤ .
- ١٢٩ - النظم الإسلامية : مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية في صدر

الإسلام والحصر الأموى : للدكتور إبراهيم

أحمد العلوى ، مكتبة الأجلو المصرية ١٩٧٢ .

١٣٠ - نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية : للمستشار على

على منصور ، الطبعة الثانية ، دار الفتوح ،

بيروت ١٩٧١ .

١٣١ - النظام الدستوري في الإسلام (مقارناً بالنظم المصرية) : الدكتور مصطفى كمال

وصنى ، مكتبة وهبة ، مصر ١٩٧٤ .

١٣٢ - النظريات السياسية الإسلامية: للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس ، الطبعة

السابعة ، دار التراث ، مصر ١٩٧٦ :

١٣٣ - نظام القضاء في الإسلام : (محاضرات) للدكتور إبراهيم عبد الحميد ،

قسم السياسة الشرعية - الدراسات العليا -

كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر .

١٣٤ - نظام القضاء في الإسلام : (محاضرات للأستاذ عبد المال عطوة ، قسم

السياسة الشرعية - الدراسات العليا - كلية

الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر ١٩٧٢ -

١٩٧٣ .

(و) مراجع في نظم سياسية

١٣٥ - أزمة الأنظمة الديمقراطية : الدكتور عبد الحميد متولى ، منشأة المعارف

بالاسكندرية ١٩٦٤ .

١٣٦ - أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى : الدكتور ثروت

بلوى ، دار النهضة العربية ، مصر ١٩٧٦ .

١٣٧ - الأنظمة الانتخابية في العالم : حمدى حافظ ومحمد عبد الرزاق خليل ،

سلسلة كتب سياسية ، الكتاب الماشر ، مصر

١٩٥٧ .

١٣٨ - تاريخ النظم القانونية والاجتماعية : الدكتور محمد يدر ، دار النهضة العربية

١٩٧٣ .

١٣٩ - تاريخ النظم والشرائع : الدكتور عبد السلام الترماني . مطبوعات

جامعة الكويت ١٩٧٥ .

- ١٤٠ - تطور الفكر السياسى : جورج سبين ، ترجمة الأستاذ حسن جلال العروسى ، مراجعة وتقديم الدكتور عثمان خليل دار المعارف ، مصر ١٩٧١ . الكتاب الأول .
- ١٤١ - التنظيمات السياسية الشعبية : الدكتور الشافعى أبو راس ، عالم الكتب مصر ١٩٧٤ .
- ١٤٢ - الحضارة الديمقراطية : لسل ليسون . دار الأفاق الجديدة ، بيروت .
- ١٤٣ - الديمقراطية وفكرة الدولة : الأستاذ عبد الفتاح حستين العلوى ، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٤ (سلسلة الألف كتاب) مصر
- ١٤٤ - الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى : الدكتور أنور أحمد رسلان ، دار النهضة العربية ، مصر ١٩٧١ .
- ١٤٥ - الديمقراطية الأثينية : أ. ه. م. جوتز . ترجمة الدكتور عبد المحسن الخشاب . المطبعة المصرية العامة ١٩٧٦ .
- ١٤٦ - العلوم السياسية : رايونند كارفيلد كيتل . ترجمة الأستاذ فاضل زكى محمد . النهضة بغداد ١٩٦٣ الجزء الثانى .
- ١٤٧ - علم السياسة : الدكتور إبراهيم درويش ، دار النهضة العربية مصر ١٩٧٥ .
- ١٤٨ - القانون الدستورى والمؤسسات السياسية : أندريه هوريو ، ترجمة على مقلد ، شفيق حطاد ، عبد المحسن سعد . بيروت ١٩٧٤ ، الجزء الأول .
- ١٤٩ - المبادئ الدستورية العامة : الدكتور عثمان خليل ، مطبعة مصر ١٩٥٦ .
- ١٥٠ - المبادئ الدستورية العامة : الدكتور محمود حلمى ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٦٤ .
- ١٥١ - المثل الديمقراطية والنظام الانتخابى فى مصر : الأستاذ عبد المنجى رجب ، دار الفكر الحديث ، مصر ١٩٥٢ .
- ١٥٢ - التدخل فى علم السياسة : الدكتور بطرس بطرس غالى ، والدكتور محمود خيرى عيسى ، الطبعة الخامسة ، الأنجلو المصرية ١٩٧٦ .
- ١٥٣ - نظام الانتخاب فى التشريع المصرى والمقارن : (رسالة دكتوراه) الدكتور محمود عيد ، مصر ١٩٤١ .

- ١٥٤ - النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية : الدكتور عصمت سيف الدولة ، القاهرة ،
للثقافة العربية ١٩٧٩ .
- ١٥٥ - النظرية السياسية في العصر الذهبي : د. إبراهيم درويش ، النهضة المصرية
١٩٧٣ .
- ١٥٦ - التنظيم السياسية : الدكتور محمد كامل لية ، دار الفكر العربي ،
١٩٧١ .
- ١٥٧ - التنظيم السياسية : الدكتور ثروت بدوي ، دار النهضة العربية
مصر ١٩٧٥ .
- ١٥٨ - نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي : الدكتور طعيمة الجرف . مكتبة
القاهرة الحديثة ١٩٦٦ ، الكتاب الثاني :

(ز) مجلات ودوريات ومصحف

أولا - اصدارات والدوريات :

- ١ - مجلة (الأزهر) ، صفر ١٣٦٦ هـ ، المجلد ١٨ (شهرية) . مقال والسياسة الدستورية
الشرعية « للشيخ رزق الزبلي .
- ٢ - (الأزهر) ، العدد ٢ ، المجلد ٤٦ ، صفر ١٣٩٤ هـ ، مارس ١٩٧٤ م ، « مقال »
(إدارة الأعمال في الإسلام) للدكتور عباس حلمي إسماعيل .
- ٣ - مجلة « البعث الإسلامي » تصدر في ندوة العلماء ، لكهنوت المند (شهرية) ، العدد
٩ ، المجلد ١٣ ، ربيع أول ١٣٨٩ هـ ، يونيو ١٩٦٩ م ، مقال (مكانة الجماهير
في الدولة الإسلامية) ، جزء ١ للأستاذ أمين أحسن الإصلاحي .
- ٤ - « البعث الإسلامي » العدد ١٠ ، المجلد ١٣ ربيع آخر ١٣٨٩ هـ ، يوليو ١٩٦٩ م .
مقال (مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية) (٢) الأستاذ أمين أحسن الإصلاحي .
- ٥ - « البعث الإسلامي » ، العدد ١ ، المجلد ١٤ ، جماد الآخرة ١٣٨٩ هـ ، أغسطس
١٩٦٩ م « مكانة الجماهير في الدولة الإسلامية » (٣) للأستاذ الإصلاحي .
- ٦ - « البعث الإسلامي » ، العدد ٣ ، المجلد ١٩ ، رمضان ٩٤ ، أكتوبر ٧٤ هـ ، في
رحاب القرآن ، للشيخ عبد العزيز المل المطوع .
- ٧ - مجلة (الجديدي) ، العدد ١٠١ ، ١٥/٣/١٩٧٦ مصر . مقال « الثوري التي
ينشدها الإسلام تكريم للقول » للشيخ عبد الحكيم سرور .
- ٨ - مجلة (الجديدي) ، العدد ١١٩ ، ١٥/١٢/١٩٧٦ . « أغلاقيات الممارسة
الديمقراطية » ن. ر .
- ٩ - مجلة (الوحدة) تصدر في قطر ، شهرية . العدد ٣٢ المجلد الثالث أغسطس ١٩٧٨ .

- مقال « الحضارة المادية المعاصرة وتدهور القيم الإنسانية » ترجمة الدكتور محمد إبراهيم الشوش . ونشر نفس البحث في العربي ، أغسطس ٧٨ ، ترجمة الأستاذ أحمد بهاء الدين بعنوان « سولسجتين أيضاً » . يبحث عن طريق ثالث » .
- ١٠ - مجلة (الشباب) تصدرها الجماعة الإسلامية في بيروت ، العدد ١٥ ، المجلد ٢ جماد الآخرة ١٣٨٨ هـ ، أيلول ١٩٦٨ م : مقال (الشورى : أهي أساس لتنظيم المجتمع الإسلامي ؟ أم حلية يمكن الاستغناء عنها ؟) مقال رقم (١) لأبي زيد .
- ١١ - مجلة (الشباب) العدد ٢/١٧ ، رجب ١٣٨٨ ، تشرين الأول ١٩٦٨ . مقال (الشورى : أهي أساس لتنظيم المجتمع الإسلامي ، أم حلية يمكن الاستغناء عنها ؟) مقال رقم (٢) لأبي زيد .
- ١٢ - مجلة (الشباب) ، العدد ٥/٢٤ ، صفر ١٣٩٢ ، نيسان ١٩٧٢ م . « فأسألوا أهل الذكر » الشيخ فيصل مولوى .
- ١٣ - مجلة (العربي) شهرية تصدر في الكويت . العدد ١٩٨ ربيع الآخرة ١٣٩٥ هـ مايو ١٩٧٥ م . مقال « المرأة المسلمة في ميادين القتال » ، د. أحمد شوقي القنجرى .
- ١٤ - مجلة (العربي) ، العدد ٢١٤ ، سبتمبر ١٩٧٦ . مقال « ابن بطوطة » للدكتور حسين مؤنس .
- ١٤ - مجلة (العربي) يوليو ١٩٨٠ . مقال : (أهل الحل والعقد... من هم ؟) للأستاذ الدكتور محمد فتحي عثمان . وراجع أيضاً عدد أغسطس ١٩٨٠ (أهل الاجتهاد حراس الشرعية في الدولة الإسلامية) وكتابه القيم (من أصول الفكر السياسي الاسلامي - مؤسسة الرسالة).
- ١٥ - مجلة (العربي) مايو ٧٧ - العدد ٢٢٢ . مقال « مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر » للدكتور أحمد كمال أبو الجيد .
- ١٦ - مجلة (لواء الإسلام) شهرية ، مصر . العدد ٧ ، السنة ٢٨ ، أبريل ١٩٧٤ . ندوة لواء الإسلام « الرحمة والشورى » .
- ١٧ - مجلة « لواء الإسلام » ، العدد ٣ ، السنة ٣٣ ، ذو القعدة ١٣٩٨ .
- ١٨ - مجلة (المسلم المعاصر) فصلية فكرية تتالع شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية . تصدر في بيروت . المجلدات الأول والثاني . أبريل ١٩٧٥ . مقال « نظرات » لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى . مقال « إمكان الاجتهاد في أصول الفقه » لفضيلة الدكتور مصطفى كمال وصفي .
- ١٩ - مجلة (منبر الإسلام) شهرية ، تصدر في مصر ، العدد ٨ ، السنة ٣٢ ، شعبان ٨٩٤ ، أغسطس ٧٤ م . مقال « الشورى دعامة الحكم الصالح » الأستاذ عبد المنصف محمود عبد الله .

- ٢٠ - مجلة (منبر الإسلام) ، العدد ٣٢/١١ ، نوفمبر ١٩٧٤ . مقال « اعتبارات الزمان والمكان في شريعة الإسلام » للأستاذ عبد العظيم منصور .
- ٢١ - مجلة (المجمع) ، إسلامية اجتهادية تصدر في الكويت . العدد ٣٨ ، شوال ١٤٣٩ هـ ديسمبر ١٩٧٠ م . مقال « الشورى أم الاستبداد » مقال رقم (١) ، الأستاذ عبد الله أبو عزة .
- ٢٢ - (المجمع) ، العدد ٤١ ذو القعدة ١٤٣٩ هـ ، ديسمبر ١٩٧٠ م . مقال « الشورى أم الاستبداد » المقال رقم (٢) ، الأستاذ عبد الله أبو عزة .
- ٢٣ - مجلة (المجمع) ، العدد ٤٣ ذو القعدة ١٤٣٩ هـ ، يناير ١٩٧١ م . مقال « الشورى أم الاستبداد » المقال رقم (٣) الأستاذ عبد الله أبو عزة .
- ٢٤ - مجلة (المجمع) ، العدد ٤٦ ، ذو الحجة ١٤٣٩ هـ ، فبراير ١٩٧١ م . « حول مقالات الشورى » للدكتور عبد الكريم زيدان .
- ٢٥ - مجلة (المجمع) ، العدد ٤٧ ، ذو الحجة ١٤٣٩ هـ ، ١٩٧١ م . مقال « الشورى : الخلاف بين رئيس الدولة وأهل الشورى » للدكتور عبد الكريم زيدان .
- ٢٦ - مجلة (الرعى الإسلامى) ، إسلامية شهرية تصدر في الكويت ، العدد ٢٥ ، أبريل ١٩٦٧ . مقال « هل للأخذ برأى الأكثرية أساس في الإسلام ؟ » الشيخ عبد الحميد السابح .
- ٢٧ - (الرعى الإسلامى) ، العدد ٦٩ ، رمضان ١٤٣٩ هـ ، أكتوبر ١٩٧٠ م . مقال « الشورى : تشريعاً وتطبيقاً » للأستاذ عبد الكريم الخطيب .
- ٢٨ - (الرعى الإسلامى) ، العدد ١٢٧ ، يوليو ١٩٧٥ . مقال « الإجماع في التشريع الإسلامى » للدكتور محمد سلام مذكور .
- ٢٩ - مجلة (الكاتب) شهرية تصدر في مصر ، العدد ١٣/١٤٨ ، يوليو ١٩٧٣ . مقال « القرآن والدولة » للدكتور أحمد خلف الله . وراجع له كتابه « القرآن والدولة » ، طبعة الأماجلو المصرية ١٩٧٣ .
- ٣٠ - مجلة (الهلال) ، العدد ٢٥٠ ، رمضان ١٤٣٩ هـ ، نوفمبر ١٩٧١ م . موضوع « الإسلام دستوراً » للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، تقديم الأستاذ أحمد فراج .
- ثانياً - الصحف :

- ٣١ - الأهرام ١٩٧٤/١١/٢٢ ، مقال « الفردية المسؤولة » للدكتور زكي نجيب محمود .
- ٣٢ - الأهرام ١٩٧٥/١١/٥ ، مقال « في المنابر » للأستاذ لويس عوض .

- ٣٣ - الأهرام ١٤/٤/١٩٧٦ ، مقال « التثليل النسبي والديمقراطية » للدكتور إسماعيل صبرى عبد الله . ومقال « الواقع المصرى والانتخاب بالقائمة » للدكتور إسماعيل صبرى عبد الله .
- ٣٤ - الأهرام ١٧/٤/١٩٧٦ « الانتخاب الفردى والانتخاب بالقائمة وأيضا أصلح ؟ » للدكتور عبد الحميد كمال حشيش .
- ٣٥ - الأهرام ٢٠/٤/١٩٧٦ « لا : للانتخابات بالقائمة » للأستاذ حسن حافظ « نعم : للانتخابات بالقائمة » للدكتور إبراهيم على صالح .
- ٣٦ - الأهرام ١٧/٧/١٩٧٦ « السلام الاجتماعى والانتخاب بالقائمة » للدكتور محمد رضا عزم .
- ٣٧ - الأهرام ١/١٠/١٩٧٦ « الشورى فى الإسلام » للدكتور إبراهيم نجيب .
- ٣٨ - الأهرام ٣/٦/١٩٧٧ : « الشورى فى الإسلام : تطبيق لحرية الرأى والزام الحاكم والمحكوم » بتحقيق الأستاذ محمد إبراهيم .
- ٣٩ - الأهرام ١/٤/١٩٧٨ : « على أبواب تقنين الشريعة » للدكتور عبد المنعم النمر .
- ٤٠ - الأخبار ٢٠/٢/١٩٧٧ : « قانون الأحزاب » الأستاذ أحمد أبو الفتح .
- ٤١ - أخبار اليوم ١٥/١٠/١٩٧٧ : « أنت مجنون فى بلاد الحرب الواحد » بتحقيق للدكتور رفعت كمال .
- ٤٢ - الصاؤون السياسى ١٥/٨/١٩٧٦ : « الشورى فى الإسلام » للأستاذ محمد محمود عبد الله .
- ٤٣ - الجمهورية ١٢/٩/١٩٧٥ : « ابن الخطاب يتجهز للقادمة بالمشاورة دون ادعاء أو مغامرة » للأستاذ حسين الطوغى .
- ٤٤ - الجمهورية ٩/٢/١٩٧٧ . عمود « قرآن وسنة » للدكتور محمد سعاد جلال . شرح قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » .
- ٤٥ - الجمهورية ٩/١١/١٩٧٧ : « ديمقراطية الإسلام » للدكتور همدس مبرغنى على .
- ٤٦ - الأخبار ٣/١/١٩٨٠ (فكرة) مصطفى أمين .

فهرس

الصفحة

مقدمة	ب
تمهيد في الشورى والديمقراطية
المبحث الأول : الشورى ، تعريفها ، أهميتها ، موضوعها ، تطورها (في	
المجتمع الإسلامى)
أولاً : تعريف الشورى
الشورى في الفسفة	٣
الشورى في الاصطلاح السياسى الفقهى	٤
ثانياً : أهمية للشورى	٥
ثالثاً : موضوعات الشورى	٨
رابعاً : تطور نظام الحكم الإسلامى والشورى	٦٠
المبحث الثانى : الديمقراطية ، أهميتها وتطورها (في المجتمعات القديمة)
أولاً : أهمية الديمقراطية	١٨
ثانياً : تطور الديمقراطية وموقعها من الأنظمة السياسية القديمة	٢١
المطلب الأول : الديمقراطية وأنظمة الحكم في المدن اليونانية القديمة	٢٢
أولاً : مؤسسات الديمقراطية المباشرة في مدينة أثينا	٢٣
ثانياً : تقييم الديمقراطية الأثينية	٣٢
المطلب الثانى : الديمقراطية ونظام الحكم عند العرب قبل الإسلام	٣٩
أولاً : نظام الحكم عند البلو	٣٩
تقييم ديمقراطية حكم القبيلة	٤٠
ثانياً : نظام الحكم في الحضرة	٤١

الباب الأول

الشورى

٤٩ الفصل الأول : حكم الشورى ...
٤٩ تمهيد .
٥٢ المبحث الأول : القاتلون بالوجوب .
٥٢ أولاً : الأدلة من القرآن الكريم ...
٦٥ ثانياً : الأدلة من السنة النبوية ...
٦٥ (أ) من السنة القولية ...
٧٠ (ب) من السنة القطعية ...
٧٠ ثالثاً : الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين وسيرتهم ...
٨٨ الشورى في عهد أبي بكر رضى الله عنه ..
٨٩ الشورى في عهد عمر رضى الله عنه ..
٩٥ الشورى في اختيار عثمان رضى الله عنه للخلافة ..
٩٦ الشورى في اختيار علي رضى الله عنه للخلافة ...
٩٨ المبحث الثاني : القاتلون بالثلب وأدلتهم ..
١١١ الفصل الثاني : نتيجة الشورى . هل هي ملزمة أم معلمة ؟ ..
١١٣ المبحث الأول : أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة وغير ملزمة ...
١١٣ أولاً : للدليل من القرآن الكريم ...
١٢٢ ثانياً : الأدلة من السنة النبوية ...
١٢٢ ١ - من السنة القولية ...
١٢٦ ٢ - من السنة القطعية ...
١٤٤ ثالثاً : الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين ..
١٦٤ رابعاً : الأدلة الأخرى (المنطقية وغيرها)
١٩١ المبحث الثاني : أدلة الفريق القائل بأن الشورى ملزمة ...
١٩١ أولاً : الأدلة من القرآن الكريم ...

الصفحة

ثانياً : الأدلة من السنة النبوية	١٩٤
١ - من السنة النبوية	١٩٤
٢ - من السنة القطعية	١٩٦
ثالثاً : الأدلة من سنن الخلفاء الراشدين :	٢٠٥
رابعاً : الأدلة الأخرى	٢٠٦
خاتمة الفصل	٢٢١
الفصل الثالث : أهل الشورى	٢٢٥
تمهيد	٢٢٥
المبحث الأول : تحديد أهل الشورى	٢٢٦
أولاً : في العهد النبوي والخلفاء الراشدين	٢٢٦
ثانياً : أهل الشورى في محيط التراث الفقهي	٢٣٤
ثالثاً : أهل الشورى في العصر الحاضر	٢٤٦
المبحث الثاني : شروط أهل الشورى وأسلوب اختيارهم	٢٤٩
أولاً : كيفية اختيار أهل الشورى	٢٥١
١ - الانتخاب كرسيلة لمرة أهل الشورى	٢٥١
٢ - اختيار أهل الشورى عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي	٢٥٢
٣ - اختيار أهل الشورى عن طريق التعيين	٢٥٤
٤ - نظام الاختيار قبل الانتخاب	٢٥٥
ثانياً : كيفية الاستمارة برأي أهل الخبرة والاختصاص والعلماء	٢٥٨
المبحث الثالث : موقف الإسلام من حق عضوية المرأة مجلس الشورى	٢٦٥
المطلب الأول : أدلة الفريق الأول	٢٦٦
المطلب الثاني : أدلة الفريق الثاني	٣٠٩
المطلب الثالث : أدلة الفريق الثالث	٣١٩
المبحث الرابع : أهل النعمة ومجلس الشورى	٣٢١
الرأي الأول	٣٢١
الرأي الآخر	٣٢٧
رأينا في الموضوع	٣٢٥

الباب الثاني

الديموقراطية

٣٢٩	تمهيد : الأصول التاريخية للديمقراطية وتطورها (في العصر الحديث) ...
٣٣٢	الفصل الأول : مقومات الديمقراطية :
٣٣٢	التعريف بالديمقراطية
٣٣٧	المبحث الأول : مبدأ حكم الأغلبية وصور الحكم للديمقراطي :
٣٣٧	المطلب الأول : مبررات حكم الأغلبية
٣٣٩	المطلب الثاني : صور الحكم للديمقراطي
٣٤٠	الفرع الأول : الديمقراطية المباشرة
٣٤٢	تقدير الديمقراطية المباشرة
٣٤٤	الفرع الثاني : الديمقراطية غير المباشرة
٣٤٥	صور النظام النيابي
٣٤٥	نشأة النظام النيابي
٣٤٧	النظام النيابي والمبدأ الديمقراطي
٣٥١	أركان للنظام النيابي
٣٥٧	أزمة النظام النيابي
٣٥٨	الفرع الثالث : الديمقراطية شبه المباشرة ومظاهرها
٣٦١	تقدير الديمقراطية شبه المباشرة
٣٦٦	المبحث الثاني : مبدأ شرعية المعارضة
٣٦٨	المطلب الأول : الحقوق والحريات العامة في النظام الديمقراطي
٣٦٨	تمهيد تاريخي
٣٦٩	تقسيمات الحقوق والحريات العامة
٣٦٩	القسم الأول : الحقوق والحريات التقليدية
٣٧١	القسم الثاني : الحقوق الاجتماعية
٣٧٢	المطلب الثاني : الأحزاب السياسية ودورها في النظام الديمقراطي
٣٨٥	الفصل الثاني : الانتخاب
٣٨٥	طبيعته

المبحث الأول : مبدأ الاقتراع العام ٣٩٠	
المطلب الأول : الشروط التي تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام .. ٣٩١	
المطلب الثاني : الشروط التي لا تتنافى مع مبدأ الاقتراع العام ٣٩٩	
المبحث الثاني : طرق الانتخاب ٤٠٠	
المطلب الأول : الانتخاب المباشر وغير المباشر ٤٠١	
المطلب الثاني : الانتخاب الفردي والانتخاب بالقائمة ٤٠٤	
الفرع الأول : مزايا وصيوب الانتخاب الفردي . ٤٠٤	
الفرع الثاني : مزايا وصيوب الانتخاب بالقائمة . ٤٠٨	
المطلب الثالث : تمثيل الأكليات السياسية ٤١١	
نظام التمثيل النسبي ٤١١	
تفسيره ٤١٣	
المطلب الرابع : تمثيل المصالح والحرف والأكليات الدينية والجنسية ٤١٩	
الفرع الأول : تمثيل المصالح والحرف ٤٢٠	
الفرع الثاني : تمثيل الأكليات الدينية والجنسية ... ٤٢٢	
الفصل الخامس : المقارنة ٤٢٥	
١ - أوجه الاختلاف بين الشورى والديمقراطية المعاصرة ... ٤٢٥	
٢ - أوجه الاتفاق بينهما ٤٢٩	
٣ - أوجه التأثير المتبادل ٤٣٠	
موقف الشورى من بعض مظاهر الديمقراطية ... ٤٣٠	
موقف الديمقراطية المعاصرة من بعض مظاهر الشورى ٤٤٨	
بيان المراجع ٤٥١	
الفهرس ٤٧١	

